B

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
17 — H
43
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

TRACTATVS
DE DEO ET ATTRIBVTIS DIVINIS.

IN QVO CATHOLICORVM SENTENTIA BREVITER EXPLIcatur, & noui quorundam Caluiniſtarum Atheiſmi refelluntur.

AVTHORE
R. P. MARTINO BECANO
E SOCIETATE IESV, SS. THEOlogiæ Doctore & Profeſſore Ordinario.



Cum Gratia & Priuilegio S. Cæſ. Maieſt.

MOGVNTIAE,
Sumptibus & Typis IOANNIS ALBINI.

ANNO M. DC. XX.

REVERENDISSIMO ET ILLVSTRISſimo Principi ac Domino,

D. IOANNI SVICARDO, S. MOGVNTINÆ SEDIS ARCHIEPISCOPO, S. Romani Imperij per Germaniam Archicancellario, Principi Electori, &c. Domino ſuo Clementiſſimo

MARTINVS BECANVS.

HVnc Nouum Tractatum, Reuerendiſſime & Illuſtriſſime Princeps Elector, duplici de cauſa, ſub ſacratiſſimi Nominis Tui Tutela ac patrocinio, in lucem exire cupio. Tum, quia in Nouo Collegio, quod inſigni liberalitate ac munificentia, pro Tua in noſtram Societatem beneuola propenſione nuper extruxiſti, à me ſcriptus eſt: Tum etiam, quia multum ſplendoris ac dignitatis, quod certè à me habere non poteſt, à

Tua Illuſtriſſima Celſitudine, illi accedet. Addo, res diuinas ac planè ſublimes, præſertim de Deo, & Attributis diuinis, in eo tractari, quæ Principum conſpectu non indignæ ſunt. Quin & nouæ hæreſes, noui quorundam Caluiniſtarum Atheiſmi in eo refutantur. Quod ſanè ingratum Tibi eſſe non poteſt, qui Catholicæ fidei ac religionis in Germania præcipuus Præſul ac Protector es. Atque hæ cauſæ ſunt, R^me^ & Illuſt.^me^ Princeps, ob quas Te interpello, & Patronum mei laboris eſſe opto. Planè cõſido, æquo animo Te acceptutum hanc meam poſtulationem. Noui, quâ Clementia ac benignitate erga alios vſus es, qui in ſimili cauſa Tuam protectionem implorârũt, & obtinuerunt. Vale R^me^ & Illuſt^me^ Elector, & noſtrum Collegium Archiepiſcopale, totamq; Societatem noſtram eo loco deinceps habe, eoq; fauore complectere, quo hactenus habuiſti, & complexus es.

es. Spero fore, vt, diuinâ gratiâ adiuuante, neq; nos officio ſimus defuturi, ſi quando noſtra obſequia à Tua Celſitudine exigantur; neq; Deus Tuis ſanctiſsimis conatibus in propaganda fide Catholica, opem ac ſucceſsum denegaturus. Moguntiæ ex Archiepiſcopali Tuæ C. Collegio, Anno 1611. Menſe Februario.

Reuerendiſs. & Illuſtriſs. C. V.

Seruus in Chriſto qui ſupra,

Martinus Becanus.

LECTORI.

FAteor, beneuole Lector, non paucos, tum ex veteribus, tum ex recẽtioribus, & copioſè ſimul & ſubtiliter, ſcripſiſſe de Deo & Attributis diuinis: adeo, vt ſuperuacaneum videri poſſit, vel litteram addere. Sed quia nouę quotidie oriuntur hæreſes, præſertim nouorum Caluiniſtarum, eæ omnino refutandæ ſunt. Et hęc cauſa meę ſcriptionis eſt.

Dicam clarius, quod ſentio. Quidam Conradus Vorſtius Caluiniſta, neſcio ex quo antro, non ita pridem in lucem protruſit Tractatum ſuum de Deo & Attributis diuinis: in quo, homo arrogans & improbus, tam impiè de Deo ſentit ac loquitur, vt atheus potius, quàm Chriſtianus eſſe videatur. Nam, vt alia multa paradoxa pręteream, auſus eſt orbi Chriſtiano

ſtiano hos errores obtrudere, ac diuulgare.

1. Deum non eſſe infinitum.

2. Deum non eſſe vbiq; præſentem; ſed tantum in cœlo. Et quod inde ſequitur, Chriſtum, cum in terris vixit, non fuiſſe verum Deum.

3. Deum non eſſe totum in qualibet re, in qua eſt.

4. Deum eſſe diuiſibilem & quantitate præditum.

5. Deum eſſe compoſitum.

6. Æternitatem Dei non eſſe indiuiſibilem ac totam ſimul, ſed ſucceſſiuam.

7. Decreta Dei eſſe vera accidentia, diſtincta à ſubſtantia Dei.

8. Decreta Dei non eſſe æterna.

Hos & ſimiles errores, vel potius atheiſmos, ſtatui breuiter refutare: eo potiſſimum conſilio, ne Batavi,

ad quos Vorſtius nuper è Weſtphalia demigrauit, ab hoc fuco decipiãtur. Tu Beneuole Lector, æqui bonique conſule.

TRACTATVS
De Deo, & Attributis diuinis.

1. IN hac vita non cognoſcimus Deum clarè & intuitiuè, ſicut in ſe eſt; ſed tantum obſcurè & abſtractiuè, iuxta illud 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate.* Hæc autem cognitio dupliciter haberi poteſt. 1. ex creaturis, in quibus tanquam in effectibus relucet potentia, bonitas, & ſapientia Creatoris. 2. ex reuelatione, quæ nobis per Chriſtum, Prophetas, & Apoſtolos facta eſt. Prior cognitio eſt naturalis & communis omnibus. Iob 36. 25. *Omnes homines vident eum, vnuſquisque intuetur procul.* Quid eſt, *procul* intueri Deum? Nihil aliud, quam intueri Deum non in ſe, ſed in ſuis creaturis, quæ procul abſunt à perfectione Dei. Poſterior eſt ſupernaturalis, & non omnibus, ſed fidelibus tantum conceſſa. Pſal. 147. 9. *Non fecit taliter omni nationi, & iudicia ſua non manifeſtauit eis.*

2. Porro, tàm ex Creaturis, quàm ex reuelatione, cognoſcimus triplicia prædicata de Deo, quæ naturam & eſſentiam illius aliquo modo, ſaltem obſcurè, nobis repræſentant. Alia ſunt *relatiua*, vt eſſe primam cauſam, creatorem, gubernatorem, prædeſtinantem, reprobantem. Alia *abſoluta & poſitiua*, vt eſſe bo-

num,iuſtum,ſapientem,potentem, intellectu & voluntate prædịtum. Alia *negatiua*, vt eſſe vnum,infinitum, immenſum, immutabilem, ſimplicem,ſeu compoſitionis expertem. Et quidem ex creaturis cognoſcimus hæc triplicia prædicata, triplici modo ac via, vt paſſim ex Dionyſio tradunt Scholaſtici. 1. via cauſalitatis. 2. via eminentiæ. 3. via negationis ſeu remotionis.

3. Prædicata relatiua cognoſcimus per viã cauſalitatis,quatenus ex conſideratione creaturarum progredimur ad cognoſcendum Creatorem. Eſt enim nobis à natura inſitum, vt viſo aliquo effectu, incipiamus cauſam eius inueſtigare. Hoc modo philoſophi gentiles, cùm viderent hunc mundum tam pulchrè ac decorè conditum eſſe,eumque tam ſapienter ac conſtanter gubernari; collegerũt, aliquam eſſe cauſam primam & independentem, quæ illum ita condidiſſet, & quotidie gubernaret. Hinc Cicero lib.2.de natura Deorum, *Quid* inquit *poteſt eſſe tam apertum,tamque perſpicuum, cùm cælum ſuſpeximus, cæleſtiaque contemplati ſumus,quam aliquod eſſe Numen præſtantiſſimæ mentis,quo hæc regantur?* Et in lib. de Diuinatione, *Eſſe præſtantem aliquam,æternamque naturam, & eam ſuſpiciendam,adorandamque hominum generi, pulchritudo mundi, ordoque rerum cæleſtium cogit confiteri.*

4. Prædicata abſoluta & poſitiua cognoſcimus per viam eminentiæ, quatenus iam inſtructi

ſtructi per viam cauſalitatis,ſic vlterius ratiocinamur; Deus eſt prima cauſa efficiens omnium creaturarum: Ergo quicquid perfectionis eſt in creaturis,hoc eminentiori modo debet eſſe in Deo creatore. Nam ſicut cauſa vniuoca continet in ſe formaliter perfectionem ſui effectus,ita æquiuoca continet illam eminẽter. Atqui in creaturis, vt v.g. in hominibus & Angelis,eſt intellectus,voluntas, ſapientia, bonitas, iuſtitia, potentia: Ergo hæc omnia ſunt eminentiori modo in Deo. Sic ratiocinatus eſt Dauid (Pſal. 93.) contra peccatores,qui dicebant ſua flagitia non videri à Deo,ac proinde impune ſe peccare poſſe. *Intelligite*,inquit,*inſipientes in populo*, *& ſtulti aliquando ſapite. Qui plantauit aurem,non audiet? aut qui finxit oculum,non conſiderat?* Et ipſemet Deus apud Iſaiam ca. 66. 9. *Nunquid ego, qui alios parere facio, ipſe non pariam? Si ego, qui generationem cæteris tribuo,ſterilis ero?*

5. Prædicata negatiua cognoſcimus per viam negationis, quatenus omnes imperfectiones creaturarum remouemus à Deo creatore. Sicut enim illarum perfectiones excellentiori modo, illi tribuendæ ſunt; ita omnes imperfectiones penitus remouendæ. Hoc tunc fit, quando perfectiones, quæ Deo & creaturis communes ſunt, reſtringimus ad ſolum Deum, additione alicuius negationis; vt ſi dicam, Deum eſſe ſubſtantiam,non finitam,non compoſitam,non mutabilem (ſicut

ſub-

ſubſtãtia creata eſt) ſed infinitam, ſimplicem, immutabilem: Habere vim intelligendi, non limitatam, ſed illimitatam: habere potentiam operandi, non dependentem ab alio, ſed independentem: habere durationem, non inchoatam, ſed æternam; & ſic deinceps.

6. De hoc triplici prædicatorum, ſeu attributorum genere diſputandum eſt: nõ quidem præcisè eo ordine, quem iam inſinuaui, (vt nimirum primo loco agatur de relatiuis; tum de abſolutis & poſitiuis; poſtremo de negatiuis) ſed eo potius, quem ferè ſequuntur D. Thomæ interpretes in ſcholis; & qui iam vſu quodammodo receptus eſt & approbatus. Eſt autem huiuſmodi.

CAPITA HVIVS *Tractatus.*

1. De Attributis diuinis in communi.
2. De Simplicitate Dei.
3. De Perfectione.
4. De Bonitate.
5. De Infinitate.
6. De Immenſitate.
7. De Immutabilitate.
8. De Æternitate.
9. De Incomprehenſibilitate & Viſione.
10. De Scientia & Idæis.
11. De Voluntate & Decretis.
12. De Amore & odio.
13. De Prouidentia.
14. De Prædeſtinatione & Libro Vitæ.
15. De Reprobatione.

16. De

16. De differentia inter Caluiniſtas, Pelagianos, & Catholicos in negotio prædeſtinationis.

17. De Omnipotentia.

18. De Creatione.

gle

JNDEX MATE-
RIARVM.

Amor Dei,cap.12.
Æternitas Dei,cap.8.
Attributa Dei,cap.1.
Beati in cœlo quid videant,c.9.q.12.&13.
Bonitas Dei,c.4.
Caluiniſtarum ſententia de prædeſtinatione, cap.16.
Catholicorum ſententia de prædeſt,c.16.
Cauſæ prædeſtinationis,c.14.q.4.
Cauſæ reprobationis,c.15.q.3.
Creatio,c.18.
Concurſus Dei cum cauſis ſecundis,c.18.
Certitudo præſcientię Dei,c.10.q.5.& 11.
Certitudo prædeſtinationis,c.14.q.6.
Compoſitio multiplex; & nulla in Deo,c.2.
Comprehenſio Dei,c.9.q.11.
Decreta Dei,c.11.q.4.& ſeq.
Diſtinctio attributorum Dei,c.1.
Differentia inter Caluiniſtas, Catholicos & Pelagianos de prædeſtinatione,c.16.
Effectus prædeſtinationis,c,14.q.3.
Effectus reprobationis,c.15.q.2.
Electio ad gratiam,c,14.q.2.
Electio ad gloriam,c.14.q.2.
Gratia,cap.14.quæſt.4.
Gloria,cap.14.quæſt.4.
Gubernatio Dei,cap,18.

Infini-

Infinitas Dei,cap.5.
Immenſitas Dei,cap.6.
Immutabilitas Dei,cap.7.
Ideæ diuinæ,cap.10.quæſt 8.
Liber vitæ,cap.14.quæſt.8.
Liberum arbitrium,cap.10.quæſt.12.
Meritum,cap.14.quæſt.4.
Mutatio,cap.7.
Omnipotentia,cap.17.
Potentia Dei,cap.17.
Prouidentia,cap.13.
Prædeſtinatio,cap.14.
Perfectio Dei,cap.3.
Perſonæ diuinæ,cap.9.quæſt.12.
Pelagiani,cap.16.
Permiſſio peccati in electis,cap.14.quæſt.3.
Permiſſio peccati in reprobis,cap.15.q.2.
Reprobatio,cap.15.
Scientia Dei,cap.10.
Simplicitas Dei,cap.2.
Viſio Dei,cap.9.
Voluntas Dei,cap.11.

CAPVT

CAPVT PRIMVM.

De attributis diuinis in communi.

DE attributis diuinis, præſertim abſolutis & poſitiuis, quæ realem in Deo perfectionem ſignificant, hæc potiſsimum diſputari ſolent. 1. an ex natura rei diſtinguantur inter ſe, & ab eſſentia diuina. 2. an ſaltem diſtinguantur ratione, ſi non ex natura rei. 3. an poſsint ratione diſtingui, ſine reſpectu ad creaturas realiter inter ſe diſtinctas. 4. an ſicut à nobis in hac vita diſtinguuntur ratione; ſic etiam à Deo & Beatis in cælo. 5. an de ſe mutuo, & de eſſentia prædicari poſsint in abſtracto. Hæc paucis explicanda ſunt.

I. QVÆSTIO.

An attributa diuina inter ſe, & ab eſſentia diſtinguantur ex natura rei?

1. SCotus facit duplicem diſtinctionē; Vnam ex natura rei, quæ eſt citra operationē intellectus: alteram rationis, quæ fit per operationem intellectus. Priorem, quę eſt ex natura rei, facit iterum duplicem: Vnam realem, qua vnum differt ab alio, tanquam res à re: alteram formalem, qua vnum differt ab alio ſecundum formalem rationem ſeu definitionem. Igitur ex ſententia Scoti eſt triplex diſtinctio. Prima realis ex natura rei. Secunda formalis ex natura rei. Tertia rationis, quæ etiam poteſt dici formalis, non tamen ex natura rei, ſed per operationem intellectus,

2. Eſt igitur quæſtio, an attributa diuina diſtinguantur inter ſe, & ab eſſentia diuina, ex natura rei, ſiue realiter, ſiue formaliter? Nam de diſtinctione rationis, di-

cemus in ſequenti quæſtione. Duplex eſt opinio. Vna cuiuſdam VValteri, aſſerentis diſtingui realiter ex natura rei. Ratio ipſius eſt, quia quæ ſunt, vel quaſi ſunt in diuerſis prædicamentis, ea diſtinguuntur inter ſe realiter: ſed eſſentia & attributa diuina ſunt quaſi in diuerſis prædicamentis, cum eſſentia ſit quaſi in prædicamẽto ſubſtantiæ, & bonitas ſit quaſi in prędicamento qualitatis: Ergo inter ſe diſtinguuntur realiter.

3. Altera eſt Scotiſtarum, qui putant diſtingui formaliter ex natura rei. Quod ſic explico. Quamuis intellectus, voluntas, ſapientia, potentia, & eſſentia diuina, ſint vna & eadem res ſimplex (quod eſt cõtra VValterum) tamen ratio formalis vnius, non eſt ratio formalis alterius, ſed ex natura rei, ſunt diſtinctæ rationes formales. Et probatur his argumentis. Primo, quia bonitas in genere, diſtinguitur à ſapientia in genere, ex natura rei formaliter; cum ſit alia formalis ratio, ſeu definitio bonitatis, & alia ſapientiæ: Ergo etiam bonitas infinita, diſtinguitur à ſapientia infinita, ex natura rei, quia infinitas addita bonitati vel ſapientiæ, non deſtruit naturam illius. Secundo, quia hæc propoſitio vera eſt: Bonitas non eſt ſapientia: at non ideo vera eſt, quia formatur à noſtro intellectu, ſed quia conformis eſt rei, quam enunciat: Ergo ex parte rei ſupponit, bonitatem non eſſe ſapientiam. Tertio, quia Filius ex natura rei producitur per intellectum, & non per voluntatem. Et è contrario. Spiritus Sanctus per voluntatem & non per intellectum. Ergo intellectus & voluntas ex natura rei diſtinguuntur in Deo. Quarto, voluntas ex natura rei ſupponit intellectum: & productio Spiritus Sancti, quæ eſt per voluntatem, ſupponit productionem Filij, quæ eſt per intellectum. Quinto, Deus intelligit intellectu, non voluntate; Et ſimiliter, vult voluntate, non intellectu. Hæc pro Scotiſtis. Nihilominus ſit

4. Prima Concluſio. Attributa diuina, prout ſunt in Deo, non diſtinguuntur realiter ab eſſentia diuina; nec etiam

Digitized by Google

etiam realiter inter ſe. Ita D. Auguſtinus l. 15. de Trinitate, cap. 5. & alij paſſim. Et prior pars colligitur ex Concilio Rhemenſi, in quo definitum eſt contra Gilbertũ perſonas & relationes diuinas non diſtingui realiter ab eſſentia diuina: Ergo multo minus ab ea diſtinguuntur realiter attributa. Et confirmatur duplici ratione. Vna eſt, quia ſi ſapientia Dei realiter diſtincta eſt ab eſſentia Dei, vel eſt vnita cum eſſentia per veram compoſitionem, vel ab ea ſeparata, & ſeparatim exiſtens. Neutrum dici poteſt. Non prius, quia in Deo non datur realis compoſitio, vt oſtendam ſeq. cap. de ſimplicitate Dei. Nec poſterius, quia ſequeretur Deum eſſe ſapientem per ſapientiam ſeparatam à Deo; quod perinde eſt, ac ſi dicas, parietem eſſe album per albedinem ſeparatam à pariete. Altera ratio, quia eſſentia Dei eſt infinitè perfecta, vt probandum eſt cap. 5. Ergo includit in ſe omnes perfectiones: creatas quidem eminenter, ſeu virtute; increatas verò formaliter. Attributa autem diuina, de quibus agimus, ſunt perfectiones increatæ: Ergo includuntur in eſſentia diuina: Ergo ab ea non diſtinguuntur realiter ex natura rei.

5. Poſterior pars, quod nimirum attributa diuina nõ diſtinguantur realiter inter ſe, ſolet à quibuſdam ſic probari. Attributa diuina ſunt realiter idem cum eſſentia: Ergo ſunt realiter idem inter ſe, quia quæ ſunt realiter idem vni tertio, ſunt etiam realiter idem inter ſe. Hæc tamen ratio non conuincit. Nam etiam relationes diuinæ, vt paternitas, filiatio, & proceſsio, ſunt realiter idem cum eſſentia diuina, & tamen non ſunt realiter idem inter ſe. Et illud axioma: *Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe*, debet ſic intelligi: *Quæ ſunt eadem vni tertio incommunicabili, ſunt eadem inter ſe.* Conſtat autem, eſſentiam diuinam non eſſe incommunicabilem, cum ſit eadem numero in tribus perſonis realiter inter ſe diſtinctis.

6. Igitur vera ratio ſumenda eſt ex differentia relatio-

num & attributorum Dei. Quamuis enim in eo conueniant, quod ſint realiter idem cum eſſentia diuina; diſcrepant tamen in duobus. Primo, quod relationes ſint ita idem cum eſſentia, vt tamen inter ſe relatiuè opponantur. Hæc autem relatiua oppoſitio non eſt in attributis. Secundo, quod relationes ſint ita idem cum eſſentia, vt tamen non ſint de eſſentia. Attributa verò, non ſolum ſunt idem cum eſſentia, ſed etiam ſunt de eſſentia. Sunt enim eſſentialia Dei prædicata. Nam rectè dixeris, Deum eſſentialiter eſſe bonum, ſapientem, iuſtum: nō tamen eſſentialiter eſſe Patrem, Filium, aut Spiritum Sanctum. Ex priori differentia colligitur, cur relationes, cum ſint idem realiter cum eſſentia, inter ſe tamen realiter diſtinguantur. Nimirum, quia relatiuè inter ſe opponuntur. Hoc in attributis locum non habet. Vnde ex eo capite neceſſe non eſt, vt realiter diſtinguantur. Quod autem nec poſsint realiter inter ſe diſtingui, colligitur ex poſteriore differentia, in hunc modum. Vna ſimplex eſſentia non poteſt includere plura prædicata eſſentialia, realiter inter ſe diſtincta, alioqui nō eſſet ſimplex, ſed compoſita ex pluribus prędicatis realiter inter ſe diſtinctis: Sed eſſentia diuina eſt omnino ſimplex, ſine omni compoſitione, vt capite ſequenti probandum eſt: Ergo non poteſt includere plura prædicata eſſentialia, realiter inter ſe diſtincta. Includit autem bonitatem, ſapientiam, intellectum & volūtatem: Ergo bonitas, ſapientia, intellectus & voluntas, non ſunt realiter inter ſe diſtincta.

7. Secunda Concluſio. Attributa diuina, prout ſunt in Deo, non diſtinguuntur ex natura rei formaliter ab eſſentia diuina; nec item inter ſe. Eſt communis ſentētia contra Scotiſtas. Et prior pars probatur, quia ſi ex natura rei diſtincta eſſent ab eſſentia, iam eſſentia per ſe, & ex natura ſua non eſſet infinitè perfecta; ſed perficeretur per attributa, quæ eſſent ab ipſa diſtincta; quod falſum eſt. Et confirmatur hoc dilemmate. Vel eſſentia di-

tia diuina per ſe, & ex natura ſua, eſt infinita, vel finita. Si infinita, non perficitur per aliquid à ſe diſtinctum ex natura rei. Si finita, vel ergo manet finita accedentibus attributis, vel fit infinita. Si manet finita, quomodo Deus infinitus eſt? Si fit infinita, neceſſe eſt attributa eſſe perfectiora, quam eſſentiam. Nam ſi eſſentia ex ſe finita eſt, & per acceſsionem attributorum fit infinita (cum non fiat infinita per aliquod finitum) conſequens eſt, vt attributa ſint infinita, ac proinde perfectiora, quàm eſſentia, quæ ex ſe finita eſt. Hoc abſurdum: Ergo & illud.

8. Poſterior pars, quod attributa Diuina non ſint inter ſe formaliter ex natura rei diſtincta, facilè probatur ex præcedenti Concluſione, hoc modo. Eſſentia Diuina eſt omnino ſimplex ex natura rei: Ergo non admittit vllam compoſitionem ex natura rei: Ergo prædicata eſſentialia, quæ intrinſecè includuntur in eſſentia, non poſſunt inter ſe eſſe diſtincta ex natura rei; alioqui eſſentia Diuina non eſſet ſimplex, ſed compoſita ex multis prædicatis eſſentialibus, ex natura rei inter ſe diſtinctis.

9. Tertia Concluſio. Quamuis attributa Diuina, nec ab eſſentia, nec inter ſe diſtinguantur actu ex natura rei, vt hactenus probatum eſt, virtute tamen & eminenter ita diſtinguuntur. Vbi nota, diſtinctionem ex natura rei, quæ diuiditur in realem & formalem, poſſe alicui dupliciter conuenire. 1. actû ſeu formaliter. 2. virtute ſeu eminenter. Priori modo, anima rationalis in homine, & ſenſitiua in equo, & vegetatiua in planta, diſtinguuntur inter ſe actu ex natura rei. Poſteriori, anima rationalis, & ſenſitiua, & vegetatiua in eodem homine, diſtinguuntur virtute ſeu eminenter ex natura rei, nō actu. Idem ſeruata proportione aſſerimus de eſſentia, intellectu, voluntate, ſapientia, iuſtitia. Nam hæc omnia diſtinguuntur actu ex natura rei in homine. In Deo non actu, ſed virtute, ſeu eminenter. Ratio eſt, quia licet

in Deo ſint vna res ſimpliciſsima, tamen perinde ſe habent, acſi actu inter ſe diſtinguerentur.

10. Hoc duobus modis explicari poteſt. Primo ſic: Eſſentia diuina, propter infinitam ſuam perfectionem, talis naturæ eſt, vt per ſeipſam poſsit ea omnia præſtare, quæ eſſentia creata debet præſtare per multas & diſtinctas qualitates ſuperadditas. verbi gratia; Eſſentia humana intelligit per intellectum, vult per voluntatem, punit per iuſtitiam, miſeretur per miſericordiam: quæ omnia inter ſe, & ab Eſſentia, ex natura rei actu diſtincta ſunt. At diuina Eſſentia præſtat hæc omnia per ſeipſam, nec indiget vllis qualitatibus ſuperadditis. Vnde fit, vt de eadem eſſentia diuina poſsimus formare diuerſos conceptus, vt conceptum eſſentiæ, Iuſtitiæ, miſericordiæ, intellectus, voluntatis, & ſic deinceps. Atque hoc ipſum eſt, quod dicimus, in Deo eſſe virtualẽ quandam multitudinem & diſtinctionem attributorum, quæ in eo conſiſtit, quod vnica & ſimpliciſsima Entitas diuina, propter infinitam ſuam perfectionem poſſit ea omnia facere, quæ fiunt à diſtinctis perfectionibus creatis.

11. Poteſt ſecundo ſic explicari. Perfectio diuina, licet vna & ſimplex ſit, non tamen operatur ſecundum adæquatam ſuam rationem. Hoc patet primo in effectibus diuinis, qui ſunt extra Deum. Nullus enim eorum diuinæ virtuti adæquatus eſt. Vnde verè dicimus, Deum creare hominem ad ideam hominis, non ad ideam leonis; quia licet in Deo non diſtinguantur actu hæ duæ ideæ, ſed ſit vna ſimplex idea, quæ ita repræſentat ſingulas creaturas, ac ſi eſſet vniuſcuiuſque propria: tamen non concurrit ad productionem alicuius creaturæ in particulari, niſi quatenus inadæquatè illam repræſentat. Quod autem ſimul repræſentet alias, eſt quaſi per accidens ad talem effectum particularem. Simile quid eſt in luce Solari, quæ cum ſit vna ſimplex qualitas, eminenter in ſe continet calorem, ſiccitatem, & alios effectus:

Digitized by Google

effectus: Et tamen, quando calefacit terram, non operatur ſecundum adæquatam ſuam virtutem, ſed quatenus inadæquate continet in ſe calorem, ſeiunctis quaſi aliis qualitatibus. Tametſi enim aliæ qualitates, nō minus eminenter ſint in luce Solari, quàm calor, tamen per accidens ſe habent reſpectu calefactionis, vt per ſe notum eſt.

12. Idem patet in Proceſsionibus diuinis, quæ intra Deum ſunt. Quamuis enim in Deo Patre, intellectus & voluntas ſint vna & eadem res ſimplex, tamen illa res non eſt principium alicuius proceſsionis, aut perſonæ diuinæ, ſecundum adæquatam ſuam rationem, ſed eſt principium Filij, prout habet vim intelligendi, & principium Spiritus Sancti, prout habet vim amandi. Atque hoc eſt, quod dici ſolet, has virtutes ſeu perfectiones non quidem actu ex natura rei, ſed tamen virtute, ſeu eminenter diſtinctas eſſe: Et vnam eſſe principium producendi Filium prout virtute diſtinguitur ab alia, quæ eſt principium producendi Spiritum Sanctum: Nec vni poſſe formaliter attribui, quod eſt proprium alterius, prout virtute diſtinguuntur.

13. Ex hac doctrina ſoluuntur omnia Scotiſtarum argumenta, (excepto primo) quæ vt ſummum probāt virtualem diſtinctionem, inter eſſentiam, & attributa diuina, quam libenter admittimus. In primo aut ſupponitur dari vnum conceptum ſapientiæ, qui vniuocè communis ſit ſapientiæ creatæ, & increatæ, quod falſum eſt. Aut ſi hoc non ſupponitur, vitioſa eſt collectio in hunc modum: Sapientia creata ex natura rei diſtinguitur à bonitate creata. Ergo ſimiliter ſapiētia increata à bonitate increata. Hoc enim non ſequitur, quia quę ſunt diſtincta in creatis, ſunt indiſtincta in Deo. Sed demus vnum eſſe conceptum ſapientię vniuocè communem creatæ & increatæ; adhuc nihil probat argumentum. Tametſi enim verum ſit, ſapientiam in communi, vt abſtrahit à creata & increata, diſtingui à bonitate in communi, falſum tamen eſt, diſtingui ex natura rei.

Digitized by Google

Nam cum illi conceptus ſint tantum communes per operationem noſtri intellectus, non poſſunt aliter diſtingui, quam ſola ratione. Quod VValterus adfert, nullius momenti eſt. Sicut enim eſſentia & attributa Diuina non ſunt verè in diuerſis prædicamentis, ita verè inter ſe non diſtinguuntur per modum diuerſorum prędicamentorum.

II. QVÆSTIO.

An attributa Diuina inter ſe, & ab Eſſentia diſtinguantur ratione?

1. ATtributa Diuina poſſunt dupliciter ſpectari, 1. Vt ſunt à parte rei. 2. Vt à nobis concipiuntur in hac vita: Oſtendi hactenus priori modo non diſtingui actu ex natura rei, vel inter ſe, vel ab Eſſentia Diuina, ſed tãtum virtute ſeu eminenter. Nunc quæritur de iis, quatenus à nobis concipiuntur in hac vita, an ſic ſaltem ratione inter ſe, & ab Eſſentia diſtinguantur. Negant aliqui ex Nominalibus. Ratio eſt, quia quod in ſe indiuiſum ac indiſtinctum eſt ex natura ſua, non poteſt diuidi & diſtingui per aliquid extrinſecum: ſed Eſſentia diuina & attributa, ſunt aliquid in ſe indiuiſum ac indiſtinctum ex natura ſua, vt ex dictis patet, & intellectio noſtra eſt aliquid illis extrinſecum, Ergo per intellectionem noſtram non poſſunt inter ſe diuidi & diſtingui. Sit tamen

2. Prima Concluſio. Inter attributa & eſſentiam diuinam, prout à nobis in hac vita concipiuntur, eſt diſtinctio rationis, quæ oritur ex duplici capite. 1. Ex diſtinctione eorum virtuali. 2. Ex imperfectione intellectus noſtri. Nam partim ex eo, quod Deus tam perfectus ſit, vt per ſuam ſimplicem & indiſtinctam entitatem poſſit ea omnia præſtare, quæ nos præſtamus per multas perfectiones realiter inter ſe diſtinctas; partim ex eo, q; noſter intellectus in hac vita non poſſit vnico

Digitized by Google

conceptu totam illam Dei perfectionem adæquate cõcipere, ſed ad eam concipiendam indigeat, multis conceptibus inadæquatis, & quod illam concipiat per ſpecies rerum creatarum, quæ ſingulæ non repræſentant adæquatè totam Dei perfectionem; ex vtroq; inquam capite fit, vt formando plures conceptus de eadem re ſimpliciſſima, dicatur eam diſtinguere per ſuos conceptus; quod eſt diſtinguere ratione. Nam diſtinctio rationis, de qua nunc agimus, in eo conſiſtit, quod intellectus diſtinctis conceptibus inadæquatis, vnam eandemque rem concipiat, & apprehendat.

3. Dices. Ergo intellectus noſter falſo, & cum errore concipit Deum, quia de vna eademque re ſimplici format diuerſos conceptus formales, quod ſine falſitate fieri non poteſt. Nam conceptus formalis, quem de aliqua re per intellectum apprehenſa formamus, non poteſt eſſe verus, niſi in ipſa re correſpondeat illi conceptus obiectiuus. At in Deo, tanquam in re ſimpliciſſima, non eſt, niſi vnus conceptus obiectiuus, idemque ſimpliciſſimus (cum conceptus obiectiuus nihil aliud ſit, quam res ipſa, quæ concipitur, quatenus eſt obiectũ noſtri conceptus formalis.) Ergo de Deo non poſſumus verè formare diſtinctos conceptus formales: Et ſi facimus, cum errore, & falſitate facimus. Solutio pendet ex ſequenti concluſione.

4. Secunda Concluſio. Illa diſtinctio rationis, quæ eſt inter eſſentiam & attributa Diuina, prout à nobis viatoribus concipiuntur, non eſt ponenda in noſtris conceptibus formalibus, quaſi illi ratione tantum inter ſe diſtinguantur (hoc enim falſum eſt, quia diſtinguuntur inter ſe realiter, cum alia ſit actio intellectus, qua cõcipio bonitatem Dei, & alia, qua concipio iuſtitiam, & ſic deinceps) ſed eſt ponenda in ipſis attributis Diuinis, non quidem præciſè, prout ſunt in Deo, ſed prout à nobis per diuerſas actiones concipiuntur. Hoc ex ijs, quæ dicta ſunt ſic explico. Deus eſt res quædam ſimpliciſ-

Digitized by Google

plicisſima, quæ ſimul eſt Eſſentia, intellectus, voluntas, iuſtitia, miſericordia. Hanc rem ſimplicisſimam non poſſumus in hac vita apprehendere per vnum conceptum formalem. Nam alio conceptu apprehendimus eſſentiam, alio intellectum, alio voluntatem, alio iuſtitiam, alio miſericordiam. Et ſic varijs noſtris conceptibus, reipſa inter ſe diſtinctis correſpondent varij conceptus obiectiui ex parte Dei, non quidem reipſa, ſed tamen virtute inter ſe diſtincti. Eſſentia enim Dei, vt habet rationem eſſentiæ, eſt vnus conceptus obiectiuus: eadem eſſentia, vt habet rationem Intellectus, eſt alius conceptus obiectiuus; & ſic de cæteris. Hi autem conceptus obiectiui, tametſi actu ſint indiuiſi in Deo, tamen virtute, ſeu eminenter ſunt diſtincti, & ideo diſtinctis conceptibus formalibus poſſumus illos apprehendere.

5. Hinc patet, illa nomina, quibus eſſentiam & attributa Diuina ſignificamus, vt nomen *Eſſentiæ*, nomen *Intellectus*, nomen *voluntatis*, non eſſe omnino ſynonyma, quia quamuis non ſignificent aliquas perfectiones actu inter ſe diſtinctas ex natura rei, ſignificant tamen diſtinctas virtute, & ratione. Virtute quidem ex natura rei; ratione vero, per reſpectum ad diuerſos conceptus noſtros formales. Hinc vlterius patet, quomodo intellectus noſter verè, & non falsò concipiat Deum in hac vita per diuerſos conceptus formales. Tametſi enim in Deo ſit vnus tantum conceptus obiectiuus actu; ſunt tamen multi virtute ſeu eminenter: ac proinde ſingulis noſtris conceptibus formalibus, quibus inadæquate, & quaſi diuiſim Deum apprehendimus, correſpondent ſinguli conceptus obiectiui, non quidem actu ſed virtute inter ſe diſtincti, quod ſatis eſt ad ſaluandam veritatem, & diſtinctionem conceptuum noſtrorum formalium. Simile eſt in anima rationali, in qua tanquam in forma ſimplici eſt vnus conceptus obiectiuus actu, qui tamen eſt multiplex virtute ſeu eminenter. Nam hi tres

gra-

Digitized by Google

gradus, *Eſſe intellectiuum, Eſſe ſenſitiuum, & Eſſe vegetatiuum*, non quidem actu ex natura rei, ſed tamen virtute & eminenter diſtinguuntur in anima rationali, & ideo diſtinctis conceptibus poſſumus illos apprehendere ſine vllo errore, aut falſitate.

6. Quæres; Cum aliud ſit apprehenſio, aliud vero iudicium; an ſicut ſine errore poſſumus apprehendere Diuina attributa per diſtinctos conceptus formales; ſic etiam ſine falſitate poſſimus iudicare Diuina attributa eſſe inter ſe diſtincta? Reſpondeo. Omnino poſſumus. Et quidem dupliciter. Primo, ſi iudicemus eſſe diſtincta, prout ſunt in Deo, non quidem actu, ſed virtute, quod veriſsimum eſt. Secundo, ſi iudicemus eſſe diſtincta, prout à nobis concipiuntur, non quidem ex natura rei, ſed tamen ratione, quod etiam veriſsimum eſt. Hoc aliquo modo declarari poteſt exemplo corporali. Nam ſi quæras, an ſine falſitate iudicare poſsim, cœlum octauum in quo ſtellæ ſunt, eſſe in ſe diuiſum? reſpondendum eſt cum hac diſtinctione. Si cœlum illud ſpectetur, quatenus ex parte rei eſt, ſine dubio eſt vnum ac indiuiſum actu. Si autem ſpectetur, quatenus à nobis oculo corporeo apprehenditur, ſic eſt diuiſum ac multiplex, quia non vno intuitu totum illius ambitum, ſed varijs viſionibus varias eius partes comprehendimus. Itaque priori modo verè iudicamus vnum ac indiuiſum eſſe; poſteriori, diuiſum ac multiplex, non quidem in ſe, ſed in ordine ad diſtinctas noſtras viſiones.

III. QVÆSTIO.

An attributa Diuina poſſint diſtingui ratione ſine reſpectu ad creaturas realiter diſtinctas?

1. ALiud eſt quærere, an attributa conueniant Deo ſine ordine ad creaturas realiter diſtinctas? aliud vero, an poſsint à nobis in hac vita diſtingui ſine

ſine tali ordine? Hoc poſterius hic quæritur. De priori tamen etiam aliquid agendum. Sit ergo

2. Concluſio Prima. Attributa Diuina non poſſunt concipi, nominari, aut diſtingui à nobis viatoribus, niſi per ordinem ad creaturas realiter inter ſe diſtinctas. Hoc autem prouenit ex duplici capite, vt facile ex dictis colligitur. Primo ex defectu noſtri intellectus, qui in hac vita non concipit Deum clarè & intuitiue, ſicut in ſe eſt; ſed obſcure & abſtractiue, vt relucet in creaturis realiter inter ſe diſtinctis. Concipit enim Eſſentiam diuinam, vt relucet in eſſentia creata, & intellectum diuinum vt relucet in intellectu creato, & ſic deinceps: At eſſentia creata, & intellectus creatus diſtinguuntur inter ſe realiter. Secundo prouenit ex eo, quod concipiat Deum per ſpecies rerum creatarum, vt Eſſentiam diuinam per ſpeciem Eſſentiæ creatæ, & Intellectum Diuinum per ſpeciem intellectus creati. Hæ autem ſpecies realiter inter ſe diſtinctæ ſunt. Vide D. Thomam q. 7. de potentia. art. 6.

3. Secunda Concluſio. Attributa abſoluta, & poſitiua, quæ realem perfectionem ſignificant, verè conueniunt Deo ſine vllo ordine ad creaturas. Nam Deus ſine vllo reſpectu ad creaturas eſt verè bonus, ſapiens, intellectu & voluntate præditus. De negatiuis & relatiuis aliqua difficultas eſt. Durandus putat non conuenire Deo, niſi per ordinem ad creaturas, adeo vt ſi impoſsibiles eſſent creaturæ, etiam impoſsibilia eſſent eiuſmodi attributa. De negatiuis probat, quia illa non conueniunt Deo, niſi per negationem creaturarum; vt infinitas per negationem finiti, ſimplicitas per negationem compoſiti; & ſic de alijs, vt in principio explicatum eſt. At talis negatio dicit ordinem ad aliquid poſitiuum cuius eſt negatio; ſicut cæcitas ad viſum, cuius eſt negatio. Sicut ergo impoſsibilis eſſet cæcitas, ſi impoſsibilis eſſet viſus; ſic etiam impoſsibilis eſſet negatio finiti & compoſiti in Deo, ſi impoſsibilis eſſet creatura finita & compoſita.

poſita. De relatiuis etiam probat, quia ſi non eſſet creatura, non eſſet creatio, ergo nec attributum creatoris.

4. Ego ſic ſentio. Primo. Etſi prædicata negatiua dicantur de Deo negatiuè, materiale tamen ſignificatũ illorum, eſt aliqua perfectio poſitiua per quam Deo cõuenit talis negatio. Hæc autem perfectio in Deo eſſet, etiamſi impoſsibilis eſſet creatura. verbi gratia, Incorporeum ſignificat negationem corporis. Perfectio autem materialiter ſignificata, eſt ratio Spiritus, quæ Deo conuenit ſine ordine ad corpus. Et ſic de alijs. Hoc tamen prouenit ex ordine ad creaturas, quod eiuſmodi perfectiones ſignificentur nomine creaturarum per negationem, & concipiantur etiam à nobis per ordinem ad creaturas.

5. Secundo. Prædicata relatiua, vt eſſe creatorem, ſaluatorem, prædeſtinantem, dupliciter ſumi poſſunt. Primo, vt ſignificant actualem cauſalitatem, & ſic nullam dicunt perfectionem in Deo, ſed extrinſecam tantum relationem, quæ Deo aduenit. Secundo, vt ſignificant potentiam ſeu virtutem creandi, ſaluandi, prædeſtinandi, & ſic dicunt realem perfectionem in Deo. An autem hoc modo conueniant Deo ſine ordine ad creaturas, difficilis quæſtio eſt. Aliqui negant, quia omnipotentia & ſcientia Dei, includunt reſpectum tranſcendentalem ad res creabiles, & intelligibiles; qui reſpectus eſt illis intrinſecus & eſſentialis. Ergo ſine tali reſpectu non conueniunt Deo. Alij affirmant, quia ſcientia & omnipotentia Dei, non ſolum ſunt realiter & formaliter idem cum eſſentia, ſed etiam ſunt de eſſentia, vt ſupra dictum eſt. At Eſſentia Dei eſt res plane abſoluta, & omnino independens à creatura. Ergo etiam ſcientia & omnipotentia Dei. De hac re agemus c.9. Nam inde pendet hæc quæſtio, An beati qui clarè vident eſſentiam & potentiam diuinam, ſimul etiam videant creaturas.

Quæ-

Digitized by Google

IV. QVAESTIO.

An Deus & beati in cælo, poſſint attributa diuina diſtinguere ratione, ſicut nos facimus?

1. AFfirmant Durandus & Henricus. Hoc intereſt, quod Durandus putet eos non poſſe id facere, niſi in ordine ad creaturas realiter diſtinctas, ſicut neque nos in hac vita poſſumus. Henricus contrà ſentit, poſſe id fieri ſine tali ordine. Et probatur primo, quia attributa ſunt in Deo ſine ordine ad creaturas vt dictum eſt: Ergo à Deo & beatis intelligi poſſunt ſine tali ordine: Ergo & diſtingui. Secundò, quia in ipſo Deo eſt ſufficiens ratio diſtinguendi attributa, nempe per ordinem ad proceſsiones realiter diſtinctas. Nam Deus & beati cognoſcunt filium procedere per intellectum, & non per voluntatem. Et è contrario, Spiritum ſanctum procedere per voluntatem, & non per intellectum. Hæ autem proceſsiones realiter diſtinctæ ſunt: Ergo ex illa diſtinctione reali poteſt ſumi diſtinctio duorum attributorũ, intellectus & voluntatis; non quidem realis, ſed rationis. Tertio. Si in Deo poteſt eſſe maior diſtinctio ſine ordine ad creaturas, poteſt etiam eſſe minor: ſed eſt realis diſtinctio trium perſonarũ ſine ordine ad creaturas. Ergo poteſt eſſe diſtinctio rationis attributorum ſine tali ordine. Hæc enim minor eſt, illa maior. Quarto. Diſtinctio perſonarum ſupponit diſtinctionem principiorum producentium, nempe intellectus & voluntatis. Ergo ſi diſtinctio perſonarum, quæ eſt poſterior, poteſt eſſe ſine ordine ad creaturas, poterit etiam eſſe diſtinctio attributorum, quæ eſt prior. Hæc autem eſt diſtinctio rationis.

2. Prima Concluſio. Deus & beati, nullo modo poſſunt attributa Diuina, vel inter ſe, vel ab eſſentia diſtinguere ratione; ſiue per ordinem ad perſonas realiter diſtin-

Digitized by Google

diſtinctas, ſiue per ordinem ad creaturas realiter diſtinctas, Ita D. Bernardus lib. 5. de conſideratione ad Eugenium. D. Thomas q. 7. de potentia. art. 6. & alij. Et ratio eſt clara, quia diſtinctio rationis in eo conſiſtit, quod intellectus non poſsit vno conceptu adæquatè apprehendere eſſentiam & attributa diuina, ſed indigeat diuerſis conceptibus inadæquatis. At Deus & beati, cum clarè & intuitiuè videant eſſentiam, & attributa diuina, formant vnum proprium, ſimplicem, & adæquatum cõceptum de illis, nec poſſunt formare diuerſos & inadæquatos. Ergo non poſſunt facere diſtinctionem rationis. Et confirmatur, quia Deus & beati vident eſſentiã, & attributa diuina ſicut ſe habent ex parte rei: ſed ex parte rei ſunt vna ſimpliciſsima entitas, ſine vlla diſtinctione actuali: Ergo vident illa per modum vnius ſimpliciſsimæ entitatis, ſine vlla diſtinctione actuali. Ergo non formant diuerſos conceptus, quorum ſinguli inadæquatè Deum repræſentant.

3. Secunda Concluſio. Quamuis Deus & beati per ſuum conceptum formalem non diſtinguant attributa diuina inter ſe, vel ab eſſentia; poſſunt tamen cognoſcere diſtinctionem illorum, tam virtualem ex natura rei, quam actualem, quæ fit à nobis viatoribus. Ratio eſt, quia vtraque diſtinctio in ſe cognoſcibilis eſt. Ergo neceſſario à Deo cognoſcitur, quem nullum latet cognoſcibile; & à beatis cognoſci poteſt, cum nulla ſit repugnantia. Hoc intereſt, quod virtualis cognoſcatur, vel per ordinem ad creaturas realiter diſtinctas, vel per ordinem ad proceſsiones diuinas, vt quæſt. 1. concl. 3. explicatum eſt. Actualis autem per ordinem ad noſtrum intellectum.

4. Hinc patet aliud eſſe, efficere diſtinctionem inter eſſentiam & attributa diuina; aliud vero, eandem diſtinctionem cognoſcere. Vtramque, tam virtualem ex natura rei, quam actualem rationis, cognoſcunt Deus & beati. Neutram tamen efficiunt, non quidem virtualem,

lem, quia illa non efficitur, ſed ex natura rei conuenit Deo, nec actualem rationis, quia illa fit per diuerſos cōceptus inadæquatos, quos neque Deus, neque beati formare poſſunt de eſſentia & attributis diuinis. At nos in hac vita, non modo vtramque cognoſcimus, ſed etiam alteram efficimus, vt ex dictis manifeſtum eſt.

5. Argumenta contraria facile diluuntur. Ad primū negatur poſterior conſequentia. Tametſi enim attributa diuina, non modo ſint in Deo, ſed etiam cognoſcantur à Deo, & beatis, ſine ordine ad creaturas; tamen nullo modo ratione diſtinguuntur à Deo & beatis, cū illa diſtinctio non poſsit fieri, niſi per conceptus inadæquatos, quos Deus & beati formare non poſſunt.

6. Ad ſecundum, negandum eſt, diſtinctionem proceſsionum diuinarum eſſe ſufficiens fundamentū formandi diuerſos conceptus inadæquatos de attributis diuinis, reſpectu Dei & beatorum. Quamuis enim ipſi cognoſcant Filium procedere per intellectum, & non per voluntatem, id eſt, Filium procedere per Eſſentiam, quatenus habet rationem intellectus, non autem, quatenus habet rationem voluntatis; tamen non formant diuerſos conceptus inadæquatos de intellectu & volūtate, ſed vnum conceptum, qui adæquate repræſentat omnem plenitudinem perfectionis, quæ eſt in Deo.

7. Ad tertium, negatur maior propoſitio. Nam diſtinctio realis quæ eſt inter perſonas diuinas conuenit illis ex natura rei: At diſtinctio rationis, quæ eſt inter eſſentiam & attributa diuina, non conuenit illis ex natura rei, ſed ſolum per conceptus noſtros formales. Hi autem conceptus non poſſunt eſſe in nobis ſine ordine ad creaturas realiter diſtinctas, vt ſæpe dictum eſt.

Ad quartum. Diſtinctio perſonarum non ſupponit actualem diſtinctionem rationis, quæ eſt inter intellectum & voluntatem, quia hæc fit à viatoribus, & per inadæquatos conceptus formales, vt explicatum eſt. An autem ſupponat virtualem, diſputari poteſt. Aliqui affir-

Digitized by Google

affirmant, quia virtualis ex natura rei conuenit attributis diuinis; attributa autem cum abſoluta ſint, & communia toti Trinitati, concipiuntur eſſe priora relatiuis. Alij negant, quia diſtinctio perſonarum non ſupponit ordinem ad creaturas: quamuis enim nullæ creaturæ eſſent poſsibiles, adhuc tamen ſubſiſteret diſtinctio perſonarum in Deo. At diſtinctio virtualis ſupponit ordinem ad creaturas ſine quo intelligi non poteſt. Vide infra cap. 19.

V. QVÆSTIO.

An attributa Diuina poſſint de ſe mutuo, & de eſſentia prædicari in abſtracto?

1. SCotiſtæ negant, quia putant ea formaliter diſtingui inter ſe, & ab eſſentia. Hoc ſupra refutatum eſt. Ex alijs, qui concedunt ratione tantum diſtingui, aliqui ſimpliciter affirmant de ſe mutuo prædicari poſſe, ac proinde has eſſe veras, *Intellectus eſt voluntas, Miſericordia eſt iuſtitia.* Et probant primo ex Auguſtino lib. 6. de Trinitate cap. 7. vbi ſic ait; *Eadem magnitudo eius eſt, quæ ſapientia: & eadem bonitas, quæ ſapientia & magnitudo: & eadem veritas, quæ illa omnia.* Secundo, quia eſſentia formaliter includit attributa; & vnum attributum formaliter includit aliud: Ergo de ſe mutuo prędicari poſſunt. Sed diſtinctione opus eſt. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Attributa diuinæ poſſunt quidem de ſe mutuo, & de eſſentia prædicari in ſenſu identico; non tamen in ſenſu formali. Hoc explicandum eſt ex ijs, quæ dicta ſunt. Nam attributa dupliciter ſpectari poſſunt. 1. vt ſunt à parte rei. 2. vt concipiuntur à nobis viatoribus. Priori modo, ſunt planè idem inter ſe, & cũ eſſentia. Poſteriori diſtinguuntur ratione. Vnde fit, vt priori modo propter identitatem de ſe inuicem prædicari poſsint. Verè enim dixeris, *Eſſentia ex parte rei eſt intellectus*; Et *intellectus ex parte rei eſt voluntas*; & ſic deinceps. Et hoc vocamus prædicari de ſe inuicem in ſenſu

identico. At poſteriori modo, propter diſtinctionem rationis, non poſſunt verè de ſe mutuo prædicari. Non enim verè dixeris, *Eſſentia diuina*, quatenus inadæquatè concipitur per modum eſſentiæ, *eſt intellectus Diuinus*, quatenus inadæquatè concipitur per modum intellectus. Nec item; *Conceptus obiectiuus eſſentiæ*, quem inadæquatè concipio, eſt conceptus obiectiuus ſapientię, quẽ inadæquatè concipio. Nec denique; *Attributum ſapientiæ eſt attributum iuſtitiæ*. Et hoc vocamus *prædicari de ſe mutuo in ſenſu formali*. Igitur hæc breuis regula ſeruanda eſt: Attributa diuina poſſunt de ſe mutuo prædicari in abſtracto, quatenus ſunt in Deo, quia ſic planè idem ſunt; non autem, quatenus ſunt in noſtris conceptibus, quia ſic ratione diſtinguuntur. Hoc etiam probant argumenta Scotiſtarum, de quibus ſupra.

3. Secunda Concluſio. Aliquæ propoſitiones accipi poſſunt in vtroque ſenſu, formali ſcilicet & identico, quæ nimirum conſtant copula verbi ſubſtantiui *Eſt*, vt cum dico; *Intellectus eſt voluntas, Intelligere eſt velle, ſapientia eſt iuſtitia*: ac proinde in ſenſu identico ſunt veræ, in formali falſæ. Sunt tamen aliæ, quæ ſemper accipiuntur in ſenſu formali, nimirum illæ, in quibus ſignificantur actus eſſentiales, aut notionales. Eſſentiales, vt cum dico, *Intellectus intelligit, voluntas vult, Deus creat*. Notionales, vt cum dico, *Pater generat, Filius generatur, Spiritus ſanctus procedit*. Huiuſmodi propoſitiones tunc veræ ſunt, quando ſignificatur aliquid conuenire Deo, ſecundum eam rationem, ſecundum quam verè conuenit, vt in exemplis citatis patet. Tunc autem falſæ, quando contra fit, vt ſi dicam; *Intellectus vult, voluntas intelligit*. Quæ tamen etiam veræ eſſe poſſunt, non quidem ſub illis terminis, ſed ſub his; *Res illa, quæ eſt voluntas, intelligit*: Et, *res illa, quæ eſt intellectus vult*.

4. Tertia Concluſio. Quando in argumentatione mutatur ſenſus identicus in formalem, captioſa eſt argumentatio, vt patet in hoc exemplo; *Intellectus eſt voluntas:*

luntas: intellectus intelligit: Ergo voluntas intelligit. Maior vera eſt in ſenſu identico: tametſi falſa in formali. Minor ſimpliciter vera eſt. Concluſio, quia ſumitur in ſenſu formali, falſa eſt: neq; legitime infertur ex ſenſu identico, qui eſt in maiori propoſitione. Atque hæc ſufficiant de attributis diuinis in communi.

CAPVT II.

De ſimplicitate Dei.

1. SImplicitas opponitur compoſitioni, ſicut vnitas multitudini. Illud enim eſt ſimplex, quod non eſt compoſitũ: ſicut illud eſt vnũ, quod non eſt multa. Eſt autẽ varia compoſitio, vt recte docent ſcholaſtici. Vna ex genere & differentia. Altera ex materia & forma. Tertia ex partibus integrantibus. Quarta ex eſſentia & exiſtentia. Quinta ex natura & ſuppoſito, vel vt alij vocant, ex natura & ſubſiſtentia ſeu perſonalitate. Sexta ex ſubiecto & accidente. His omnibus commune eſt, conſtare ex actu & potentia. Nam differentia, forma, pars integrans, exiſtentia, ſuppoſitum, accidens, habent rationem actus: ſicut è contrario, genus, materia, pars integrata (vt ſic dicam) eſſentia, natura, ſubiectum, habent rationem potentiæ.

2. Hoc poſito, duæ quæſtiones moueri hic ſolent. Vna, an Deus in ſeipſo ſit ſimplex, & ſine omni compoſitione. Altera, an ſaltem cum aliqua creatura, vt v. g. cũ humanitate Chriſti, poſsit venire in compoſitionem. Hæc poſterior pertinet ad tractatum de Incarnatione. Prior eſt huius loci.

3. Quod ergo ad priorem attinet, Vorſtius Caluiniſta negat Deum in ſe eſſe ſimplicẽ. Et dupliciter probat.

Digitized by Google

Primo, quia in Deo ſunt tres perſonæ realiter diſtinctæ: at cum hac reali diſtinctione non poteſt ſubſiſtere ſimplicitas. Secundo, quia in Deo ſunt multa accidentia, nempe libera Dei decreta: Ergo datur compoſitio ex ſubiecto & accidente. Hinc infert, hæc duo Theologorum axiomata falſa eſſe. 1. *In Deum non cadit vlla compoſitio:* 2. *Nullum in Deo accidens eſt.* Quid ſentiant Catholici, ſic accipe.

4. Prima Concluſio. Subſtantia Dei in ſeipſa omnino ſimplex eſt, & ſine omni actuali compoſitione ex natura rei. Eſt communis ſcholaſticorum ſententia. Et fundatur in his tribus principijs. Primo, quod in omni compoſitione neceſſaria ſit aliqua diſtinctio inter duo extrema componentia, vt inter genus & differentiam, inter materiam & formam, inter eſſentiam & exiſtentiam, & ſic deinceps. Secundo, quod qualis eſt diſtinctio extremorum inter ſe, talis ſit etiam compoſitio. Vnde ſi diſtinctio eſt ex natura rei, etiam compoſitio eſt ex natura rei. Si autem diſtinctio eſt ſolum per intellectum, etiam compoſitio eſt ſolum per intellectum. Similiter, ſi diſtinctio eſt actualis aut virtualis etiam compoſitio eſt actualis aut virtualis. Tertio, quod in Deo non poſsint reperiri duo extrema ſubſtantialia componentia, quæ inter ſe actu diſtinguantur ex natura rei. Nam neque eſſentia & exiſtentia in Deo, neque eſſentia & attributa, neque natura & perſonalitas, hoc modo inter ſe diſtinguuntur. Ratio eſt, quia quæ actu ex natura rei inter ſe diſtinguuntur, non poſſunt inter ſe vniri & coaleſcere, niſi per actionem alicuius cauſæ efficientis. At nulla eſt cauſa efficiens, quæ efficiat talem vnionẽ in ipſo Deo: deberet n. eſſe prior Deo, quia ipſam Dei ſubſtantiam componeret. Nulla talis eſt. Ergo &c.

5. Ex his principijs ſequitur primo, in ſubſtantia Dei nullam dari compoſitionem actualem ex natura rei; quia nulla dantur componentia ſubſtantialia, quæ actu ex natura rei inter ſe diſtincta ſi[illegible]t; nec vlla cauſa effi-

efficiens, quæ illa inter ſe vniat. Secundo, dari tamen compoſitionem virtualem ex natura rei; quia dantur componentia ſubſtantialia, quæ virtute ſeu eminenter inter ſe diſtinguuntur, vt eſſentia & exiſtentia, eſſentia & attributa, natura & perſonalitas. Tertio, dari etiam compoſitionem actualem per operationem noſtri intellectus, quia dantur componentia ſubſtantialia, quæ per operationem noſtri intellectus inter ſe diſtinguuntur, vt patet in exemplis citatis.

6. Quod obijcit Vorſtius, perſonas diuinas realiter inter ſe diſtinctas eſſe; verum quidem eſt, ſed nihil ad rem. Non enim quærimus hic, an in Deo ſit aliqua diſtinctio realis, quæ efficiat realem multitudinem ſeu pluralitatem (de eo enim nemo dubitat, niſi Sabellianus) ſed potius, an in Deo ſint aliqua componentia realia, quæ realem compoſitionem efficiant? Perſonæ diuinæ diſtinguuntur quidem realiter; ſed tamen non ſunt extrema componentia, quæ concurrant ad alicuius rei compoſitionem.

7. Secunda Concluſio. In Deo, præter ſubſtantiam diuinam, nulla ſunt accidentia realia, quæ illi ſubſtantiæ inhæreant, ac proinde nulla realis compoſitio ex ſubiecto & accidente. Ita D. Auguſtinus lib. 5. de Trinitate cap. 4. 5. & 16. D. Thomas q. 3. artic. 6. & alij paſſim, excepto Vorſtio Nouatore. Et probatur tribus rationibus, quarum prima ſumitur ex infinitate ſubſtantiæ diuinæ. Altera ex conceſſione Vorſtij. Tertia ex fundamentis illius. Prima eſt hæc; Quod in ſe infinitè perfectum eſt, non poteſt vlterius in ſeipſo perfici: ſubſtantia diuina in ſe infinitè perfecta eſt, vt inferius cap. quinto oſtendetur: Ergo non poteſt vlterius in ſe perfici. At perficeretur in ſe, ſi reciperet in ſe accidentia realia, quæ ſunt perfectiones quædam reales. Maior patet, quia quod in ſe infinitè perfectum eſt, hoc in ſe cõtinet omnes perfectiones poſſibiles, vel formaliter, vel eminenter: Ergo vlterius perfici non poteſt. Deinde,

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

excludit à ſe omnem defectum & imperfectionem: Ergo etiam omnem potentiam paſsiuam ſeu receptiuam, cum talis potentia ſupponat carentiam ſeu defectum: Ergo non poteſt in ſe recipere vlteriorem perfectionem: Ergo nec accidentia.

8. Altera Ratio. Quidquid bonitatis & perfectionis eſt in creaturis, hoc totum eſt in Deo *per modum ſimplicis formæ*, vt diſerte & vere concedit Vorſtius (tametſi imprudenter) At in creaturis eſt aliquid perfectionis ſubſtantialis, & aliquid accidentalis: Ergo hoc totum eſt in Deo per modum ſimplicis formæ. Porro ſimplex illa forma non poteſt eſſe compoſita ex ſubſtantia & accidente alioqui ſimplex non eſſet. Nec eſt ſimplex forma accidentalis; alioqui Deus non eſſet ſubſtantia. Ergo eſt ſimplex forma ſubſtantialis. Nullum ergo accidens in Deo eſt.

9. Tertia Ratio. Vorſtius, qui aſſerit in Deo eſſe accidentia, nititur his fundamentis. Primo, quod libera Dei decreta ſint in ipſo Deo. Hoc ſic probat. Omnis actio eſt in agente: libera Dei decreta ſunt actiones Dei: Ergo ſunt in Deo. Secundo, quod eiuſmodi decreta non ſint ſubſtantia Dei, ſed accidentia realiter diſtincta à ſubſtantia. Hoc ita probat. Decreta Dei ſunt multa, quia aliud eſt decretum prædeſtinandi, aliud reprobandi aliud creandi. At ſubſtantia Dei eſt vnica: Ergo decreta Dei non ſunt ſubſtantia Dei: Ergo ſunt accidentia. Tertio, quod decreta Dei producta ſint ante mundi creationem. Hoc relinquit ſine probatione. Quarto, quod non ſint Deo coæterna, ſed ordine temporis poſteriora. Hoc ita probat. Omnis cauſa libera antecedit ſuum effectum ordine temporis ſeu durationis. Nam libera actio voluntatis, neceſſario ſupponit deliberationem in intellectu. Qui enim libere decernit aliquid facere, prius deliberat, antequam decernat. At Deus eſt cauſa libera ſuorum decretorum: Ergo tempore ſeu duratione antecedit ſua decreta. Non ergo decreta

Dei

Dei poſſunt eſſe coæterna Deo. Hæc ſunt fundamenta Vorſtij. Sed pleraque falſa & commentitia, vt commodius oſtendam cap.11.

CAPVT III.

De perfectione Dei.

1. HIc non diſputo, an Deus ſit infinite perfectus, quia hoc c.5. diſputandum eſt; ſed ſimpliciter, an ſit perfectus? Tria certa ſunt. Primo, Deum inter omnia entia eſſe perfectiſſimũ; quia omnia entia dependent à Deo, tanquam à primo authore; & ipſe à nullo dependet. Secundo, omnes perfectiones increatas eſſe in Deo; quia ſi increatæ ſunt, non poſſunt eſſe, niſi in ente increato, quod eſt ſolus Deus. Tertio, omnes etiam perfectiones creatas eſſe aliquo modo in Deo, quia fieri non poteſt, vt aliqua perfectio ſit in effectu, quæ non aliquo modo præexiſtat in cauſa efficiente.

2. At quęſtio eſt, quomodo perfectiones creatę poſſint eſſe in Deo. Ratio dubitandi eſt. 1. Quia eiuſmodi perfectiones ſæpe inter ſe pugnãt, vt ſpiritus & corpus, rationale & irrationale: Ergo non poſſunt ſimul eſſe in Deo. 2. Quædam perfectiones creatæ ſunt accidentia: In Deo nullum eſt accidens. 3. Si omnes eſſent in Deo, poſſent de ipſo affirmari. At non poſſunt. Non enim dixeris, Deum eſſe lapidem, colorem, tineam. Hæc difficultas explicanda eſt per duas ſequentes concluſiones.

3. Prima Concluſio. Perfectiones creatæ non ſunt formaliter in Deo. Hoc, vt ſummum, probant argumẽta allata. Et confirmatur, quia omnes perfectiones creatæ ſunt finitæ & limitatæ: at nihil finitum & limitatum eſt formaliter in Deo. Eſt tamen notandũ, perfectiones

Digitized by Google

creatas dupliciter ſpectari poſſe. Primo, quatenus creatæ & finitæ ſunt: & ſic negamus eſſe in Deo formaliter. Deus enim formaliter eſt ens increatum & infinitum. Secundo, quatenus ſecundum communem quendam conceptum, ſaltem analogicum, ſunt communes Deo & creaturis: & ſic aliquæ poſſunt eſſe in Deo formaliter, nempe, quæ in ſuo communi conceptu nullam includunt imperfectionem, vt intellectus, voluntas, ſapientia. Theologi vocant perfectiones ſimpliciter ſimplices.

4. Secunda Concluſio. Tametſi perfectiones creatæ non ſint formaliter in Deo; ſunt tamen alijs tribus modis. 1. Eminenter, vt in cauſa efficiente. 2. Obiectiuè, vt in intelligente. 3. Repræſentatiuè, vt in idea ſeu exemplari. Vnde fit, vt creaturæ habeant triplex eſſe in Deo. Vnum eminens: alterum intelligibile: tertium ideale. Vide Gabrielem Vaſquez in 1. p. diſp. 70.

CAPVT IV.

De Bonitate Dei.

1. BOnum ſumitur duobus modis. Primo abſolutè, pro eo, quod in ſe bonum, ſeu perfectum eſt. Secundo relatiuè, pro eo, quod alteri bonum eſt. Et hoc iterum dupliciter. Primo in moralibus, pro eo, quod rectæ rationi conforme eſt; quo pacto omnis actus virtutis eſt bonus. Secundo in Phyſicis, pro eo, quod alteri conueniens eſt: quo pacto calor eſt bonus igni, ſanitas corpori, beatitudo homini. Totidem modis ſumitur malum, quod bono opponitur. Nos hic agimus de bono iuxta primam acceptionem. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Deus in ſeipſo ſummè bonus eſt.

eſt. Nam bonitas, à qua vnaquæque res in ſe bona dicitur, nihil eſt aliud, quàm perfectio cuiuſque rei, vt rectè docet D. Thomas q. 6. art, 3. Ergo vnaquæque res habet tantum bonitatis, quantum perfectionis. Deus autem eſt ſummè perfectus inter omnia entia, vt dictum eſt: Ergo & ſummè bonus.

3. Secunda Concluſio. Solus Deus eſt bonus per eſſentiam. Ita D. Thomas q. 6. art. 3. & alij paſſim. Poteſt autem dupliciter intelligi. Primo ſic: Deus eſt bonus per eſſentiam; creaturæ ſunt bonę per participationem. Vel, quod idem eſt, Deus habet bonitatem vi naturæ & eſſentiæ ſuæ; creaturæ habent bonitatem aliunde acceptam, nempe à Deo. Et hoc modo intelligi poteſt illud Lucæ 18. 19. *Nemo bonus niſi ſolus Deus.* Secundo ſic: Deus integrè bonus eſt per eſſentiam; creaturæ, partim per eſſentiam, partim per accidentia ſuperaddita, bonæ ſunt. Omnis enim bonitas & perfectio Dei, eſt eſſentia Dei. At non omnis bonitas & perfectio creaturæ, eſt eſſentia creaturæ. Quæres, an ipſamet eſſentia cuiuſque creaturæ, ſi præciſe ſpectetur, non poſſit dici bona per ſeipſam? Reſpondeo. Poteſt quidem dici bona per ſeipſam, non tamen integrè bona, quia poteſt perfici per accidentia.

4. Tertia Concluſio. Deus communicat ſuam bonitatem duobus modis. 1. ad intra. 2. ad extra. Sic enim loquuntur Theologi. Prior communicatio eſt naturalis & neceſſaria, qua Deus Pater totam ſuam eſſentiam, ac proinde totam ſuam bonitatem communicat Filio & Spiritui Sancto. Poſterior eſt libera, qua Deus variis modis communicat ſe creaturis. 1. per creationem. 2. per incarnationem. 3. per gratiam adoptionis. 4. per gloriam & beatitudinem. 5. per amorem & deſiderium.

5. Dices: Ergo ſicut creaturæ ſunt bonæ per participationem, & non per eſſentiam, quia accipiunt ſuam bonitatem ab alio; ſic etiam Filius & Spiritus Sanctus erunt boni per participationem, & non per eſſentiam,

Digitized by Google

quia ſimiliter accipiunt ſuam bonitatem ab alio, nempe à Patre. Reſpondeo. Non ſequitur. Eſt enim diſpar ratio. Nam creaturæ ideo dicuntur bonæ per participationem, quia accipiunt ſuam bonitatem ab alio, qui ſecundum naturam & eſſentiam alius eſt: & longe inferiorem bonitatem accipiunt. At Filius & Spiritus S. non accipiunt ſuam bonitatem ab alio, qui ſecundum naturam & eſſentiam alius eſt, ſed qui ſecundum naturam & eſſentiam idem eſt: nec accipiunt inferiorem bonitatem, ſed eandẽ numero, quam Pater habet. Vnde ſicut rectè dicimus, Patrem eſſe bonum vi naturæ & eſſentiæ ſuæ; ſic etiam, Filium & Spiritum S. eſſe bonos vi naturæ & eſſentiæ ſuæ. Eſt enim eadem numero natura & eſſentia in omnibus, & ſimiliter eadem bonitas. Secus fit in creaturis.

6. Quarta Concluſio. Poſterior communicatio, qua Deus liberè communicat ſe creaturis, fit potiſſimum in triplici genere cauſæ. Primò, in genere cauſæ efficientis, quia Deus effectiuè producit omnem bonitatem, & perfectionem creatam. Secundò, in genere cauſæ exemplaris, quia bonitas & perfectio Dei eſt quædam idea, ſeu exemplar bonitatis & perfectionis creatæ. Tertiò, in genere cauſæ finalis, quia Deus, cum ſit ſummum bonum, allicit & mouet nos ad ſui amorem & deſiderium: & hoc modo cenſetur ſe nobis communicare in genere cauſæ finalis. Quo ſenſu dixit S. Dionyſius apud D. Thomam q.5. art.4. ad 2. *Bonum eſt diffuſiuum ſui*, nempe per amorem & deſiderium. Vide eundem D. Thomam q.6. art.4. vbi iuxta ea, quæ iam dicta ſunt, docet, vnumquamque creaturam dici bonam, non ſolum intrinſecè & formaliter per bonitatem ſibi propriam & creatam; ſed etiam extrinſecè & cauſaliter à bonitate Dei, tanquam à cauſa efficiente, exemplari & finali.

C A-

CAPVT V.

De Infinitate Dei.

1 OMnes Patres & Theologi hactenus docuerunt, Deum ſecundum ſubſtantiã, & ſubſtantialem perfectionem eſſe infinitum. Solus Vorſtius Caluiniſta non minus impiè, quàm temerè id negat. Sic enim ſcribit pag. 234. *Deus non eſt actu ſimpliciter infinitus, neq; eſſendo, neq; operando.* Et pag. 235. *Eſt quidem Deus purus actus, ſed hoc non vetat, quin ſimul ſit in ſeſe finitus.*

2. Hunc nouum Atheiſmum conatur probare his quinque argumentis. Primo, Scriptura non vocat Deũ infinitum; ergo infinitus non eſt. Secundo, ſubſtantia Dei videtur ab Angelis; ergo infinita non eſt. Tertio, nec materia, nec vllus numerus, nec vlla magnitudo, nec vlla alia creatura eſt infinita; ergo nec Deus. Quarto, potentia Dei non eſt infinita, quia non extenditur ad impoſſibilia; ergo nec eſſentia. Quinto, eſſe actu infinitum, & eſſe actu hoc aliquid, ſunt contradictoria; ſed Deus eſt actu hoc aliquid, ergo non eſt actu infinitus. Hæc ſunt argumenta Vorſtij, quibus putat ſe euertiſſe communem omnium Chriſtianorum ſententiam de infinitate eſſentiæ & ſubſtantiæ Dei. Sed valde errat Nouator. Hoc facile oſtendam diſcutiendo ſingula, & in caput ipſius retorquendo.

3. Primum ergo ait, *Scripturam non vocare Deum infinitum.* Falſum eſt. Nam Scriptura ſic habet Pſalm. 144. 3. *Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non eſt finis.* Et Baruch 3. 25. *Magnus eſt, & non habet finem, excelſus & immenſus.* Quæ teſtimonia non poſſunt intelligi de magnitudine molis ſeu quantitatis, quæ in DEO non eſt; ſed de magnitudine virtutis ſeu perfectionis. Eſt ergo hic ſenſus: DEVS ita magnus

eſt in

eſt in virtute & perfectione, vt non habeat finem ſeu terminum ſuæ virtutis & perfectionis. Vnde ſic argumentor: Sicut illud eſt finitum in virtute & perfectione, quod habet finem ſeu terminum ſuæ virtutis & perfectionis: ita è contrario, illud eſt infinitum in virtute & perfectione, quod non habet finem ſeu terminum ſuæ virtutis & perfectionis: atqui Deus non habet finem ſeu terminum ſuæ virtutis & perfectionis: ergo eſt infinitus in virtute & perfectione. Quid hic dicet Vorſtius? Maior per ſe nota eſt ex terminis. Minor apertè habetur in Scriptura. Concluſio legitimè infertur. Sed pergo.

Secundo ait: *Subſtantiam Dei videri ab Angelis, & ideo infinitam non eſſe.* Hic planè oſtendit, ſe timidum & imbellem diſputatorem eſſe, qui vt ſubterfugiat communem difficultatem, quæ oritur ex clara & intuitiua Dei viſione, infinitatem Dei tueri non audet. Eſt autem hęc difficultas: *Subſtantia Dei eſt infinita: ergo ab intellectu finito, qualis eſt hominum & Angelorum, clarè & intuitiuè videri non poteſt.* Omnes alij authores, tam Latini, quàm Græci, concedunt antecedens; & de ſola conſequentia ſolliciti ſunt, quam Catholici negant, Armeni concedunt. Putant enim Catholici, rectè cohærere hæc duo, Dei ſubſtantiam infinitam eſſe, & tamen videri poſſe ab intellectu finito, non quidem per ſolas naturæ vires, ſed accedente auxilio Dei ſupernaturali. Armeni, tametſi negent cohærere, ac proinde alterum negandum eſſe cenſeant; non tamen negant Deum infinitum eſſe, ſed potius, cum infinitus ſit, à finito intellectu videri non poſſe. Omnium ſtupidiſsimus & timidiſsimus eſt Vorſtius, qui nec cohærentiam, quam Catholici ſtatuunt, poteſt intelligere, nec infinitatem Dei, quam omnes alij defendunt, tueri ac defendere auſus eſt.

5. Tertio ſic ratiocinatur: *Nulla creatura eſt infinita: Ergo nec Deus.* Ineptiſsimè profecto. Perinde eſt, ac ſi dicam: *Nulla creatura eſt omnipotens: Ergo nec Deus.* Alij authores

thores multo rectius colligunt contrarium ex creaturis, in hunc modum: Ideo creaturæ finitæ ſunt in genere Entis, quia deeſt illis aliqua perfectio, vel gradus perfectionis, in genere Entis. Nulla enim eſt, quæ contineat in ſe omnes perfectiones, & omnes gradus perfectionis, qui ſunt poſsibiles in latitudine Entis. Ergo è contrario, ideo Deus eſt infinitus in genere Entis, quia nulla deeſt illi perfectio, aut gradus perfectionis in toto cõplexu Entis. Hæc ratio optima eſt, & poteſt explicari hoc duplici ſyllogiſmo.

6. Prior eſt. Cui deeſt aliqua perfectio, vel gradus perfectionis in genere Entis, eo poteſt dari aliquid perfectius in genere Entis: Ergo non eſt infinitè perfectum. Atqui ſingulis & omnibus creaturis deeſt aliqua perfectio, vel gradus perfectionis in genere Entis. Nam elementis deeſt vita: plantis & brutis animantibus, intelligentia: Angelis & hominibus, vis creandi. Vno verbo, ſingulis deeſt independentia ab alio. Omnes enim creaturæ dependent à Deo in eſſe & conſeruari. Nulla independens, nulla ſibi ſufficiens eſt. Omnes ergo finitæ ac limitatæ ſunt in perfectione.

7. Poſterior eſt. Cui nulla deeſt perfectio, vel gradus perfectionis in genere Entis, eo nihil poteſt dari perfectius in genere Entis: Ergo eſt infinitè perfectum in genere Entis: Atqui Deo nulla deeſt perfectio vel gradus perfectionis in genere Entis. Nulla enim concipi aut cogitari poteſt, quæ in Deo non ſit, vel formaliter, vel eminenter. Formaliter, ſi eſt increata: Eminenter, ſi creata, vel creabilis. Hæc tota ratio procedit à priori. Oſtendit enim radicem infinitatis in Deo, & finitatis in creatura. Ideo enim Deus eſt infinitus in perfectione, quia nihil perfectionis illi deeſt: Ideo creaturæ finitæ, quia aliquid illis deeſt.

8. Quarto, ſic pergit Vorſtius: *Potentia Dei non extenditur ad impoſsibilia: Ergo non eſt infinita: Ergo nec eſſentia infinita eſt.* Non minus ineptè, quàm ante. An putat Nonator

tor infinitam fore potentiam, ſi ad impoſſibilia ſe extenderet; Imo potentia non eſſet, ſi id fieret. Sicut enim ſcientia non dicitur, niſi reſpectu ſcibilium; ſic neque potentia, niſi reſpectu poſſibilium. Ex eo ergo cenſeri debet maior vel minor potentia, quo ad plura vel pauciora poſſibilia extenditur. Impoſſibilia enim non cadunt ſub potentiam. Et, ſi caderent, impoſſibilia non eſſent.

9. Quinto, ſic concludit: *Eſſe infinitum actu, & eſſe hoc aliquid, ſunt contradictoria. Deus eſt actu hoc aliquid: Non ergo actu infinitus eſt.* Reſpondeo, id actu infinitum eſſe in genere Entis, quod actu in ſe continet omnes perfectiones poſſibiles in genere Entis. Deus, tametſi ſit actu hoc aliquid, ſimul tamen actu continet in ſe omnes perfectiones poſsibiles in genere Entis: Ergo tametſi ſit actu hoc aliquid, ſimul tamen actu infinitus eſt. Non ergo ſunt contradictoria hæc duo, *eſſe actu infinitum*, & *eſſe actu hoc aliquid.* Addo, neque pugnare hæc duo inter ſe, *Deus eſt actu hoc aliquid*, &, *Deus eſt actu omnia.* Nam formaliter, eſt hoc aliquid: Eminenter, eſt omnia.

10. Hactenus contra Vorſtium. Superſunt aliæ duæ obiectiones, quæ a Scholaſticis exercitij cauſa proponi ſolent. Prior eſt: Si Deus eſſet bonum infinitum, ſequeretur, nullum prorſus eſſe malum in rerum natura, quia vnum contrarium, ſi ſit infinitum, deſtruit penitus alterum. Sunt autem multa mala in rerum natura: Ergo Deus non eſt infinitum bonum. Reſpondeo. Hoc ſolum ſequitur, in ipſo Deo non poſſe eſſe vllum malum, cum in eo ſit infinitum bonum. At extra Deum poteſt eſſe malum, quia ibi eſt finitum bonum. Quæres, an illud malum quod eſt extra Deum, poſsit penitus deſtrui à Deo. Aliqui affirmant, quia cum Deus ſit agens infinitum & liberum, poteſt deſtruere, quicquid ipſi contrarium eſt. Omne autem malum ipſi contrarium eſt. Ergo omne malum poteſt deſtruere, ſed diſtinguendũ eſt, nam Deus poteſt deſtruere omne malum culpæ, id eſt, omne peccatum; non tamen omne malum naturæ,

id eſt,

id eſt, omnem carentiam bonitatis ſeu perfectionis. Non enim poteſt creaturis dare infinitam ſuam bonitatem, ac proinde ſemper manet in illis carentia alicuius bonitatis.

11. Poſterior eſt. Si Deus eſſet infinitæ perfectionis, omnes creaturæ eſſent æquè perfectæ. Hoc falſum eſt: Ergo & illud. Maior patet, quia vnaquæque creatura dicitur magis vel minus perfecta, prout magis vel minus diſtat à perfectione Dei, cum perfectio Dei ſit menſura reliquarum perfectionum. Si ergo perfectio Dei ſit infinita, reliquæ omnes perfectiones infinitè ab ea diſtabunt: Ergo omnes æqualiter diſtabunt. Erunt igitur æquales. Reſpondeo. Menſura perfectionis creatæ non ſumitur à diſtantia perfectionis diuinæ; ſed à pluribus vel paucioribus gradibus perfectionis, quos vnaquæq; res à Deo participat.

CAPVT VI.

De Immenſitate Dei.

1. HIc tria diſputari ſolent. Primo, an Deus ſecundum ſubſtantiam ſuam ſit vbiq; præſens in hoc mundo. Secundo, an ſit etiam extra hunc mundum. Tertio, an aliqua creatura poſsit eſſe vbique præſens. Singula ſeorſim diſcutiemus.

I. QVÆSTIO.

An Deus ſit vbique præſens in hoc mundo?

1. DVpliciter hic errat Vorſtius. Primo, quia docet, Deum ſecundum ſubſtantiam ſuam non eſſe alibi, quàm in cœlo. Sic n. habet pag. 235. *In Scripturis affirmari omnino videtur, Deũ ratione ſubſtantiæ ſuæ tantum eſſe in cœlo.* Et poſt citata aliquot Scripturæ teſtimona, ſic concludit,

cludit, pag. 237. *Simpliciter igitur credamus, quod ſacræ Scripturæ toties inculcant, Deum ſua ſubſtantia in cœlo habitare: in terra verò, virtute & ſapientia ſua nobis adeſſe.* Citat autem hæc teſtimonia, Pſalm. 113. 16. *Cœlum cœli Domino; terram autem dedit filiis hominum*, Pſalm. 122. 1. *Ad te leuaui oculos meos, qui habitas in cœlis.* Et quæ ſimilia ſunt.

2. Secundo errat, quia docet ſubſtantiam Dei diuiſibilem eſſe, ac proinde nō eſſe totam in qualibet re minima, ſed ſecundum aliquam ſui partem. Sic enim ſcribit pag. 240. *Videtur eſſe paradoxum, Deum ſic omnis quantitatis expertem eſſe, vt totus ſubſtantialiter ſit in re qualibet, etiam minima.* Idem ſentit de anima rationali pag. 241. cum ait: *Quod de anima vulgo affertur, eam totam ſubſtantialiter eſſe in qualibet corporis parte, licet à multis hactenus affirmatum ſit, falſum tamen eſſe res ipſa demonſtrat. Non enim poteſt vna numero eſſentia animæ, & quidem tota, ſimul eſſe in capite, manibus, pedibus, & cæteris membris, verè inter ſe ſecundum loca diuiſis: quia ſic idem extra ſeipſum eſſet.* Et paulò poſt: *Virtute quidem & operatione per omnes corporis partes anima diffuſa eſt: ſed eſſentia eius vno aliquo certo loco (puta vel in corde, vel cerebro) continetur. Hæc enim eſſentia diffundi non poteſt, niſi quatenus per partes porrigitur & continuatur, id quod ſine quantitate dimenſiua fieri non poteſt. Vnde iam Bodinus animam corpoream facit, & vera quantitate præditam.*

3. Contra priorem errorem pono duas concluſiones. Prima eſt. Deus tribus modis eſt vbique præſens in hoc mundo. Primo, per potentiam & operationem, quia omnia in hoc mundo producit, conſeruat & gubernat. 1. Cor. 12. 6. *Operatur omnia in omnibus.* Sap. 8. 1. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.* Secundò, per cognitionem, quia omnia, etiam occultiſsima, clarè intuetur. Heb: 4. 13. *Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius.* Tertiò, per ſuam ſubſtantiam & entitatem, quia omnia loca & ſpatia huius mundi per immēſitatem ſubſtantiæ ſuæ implet. Ierem. 23. 24. *Cœlum & terram*

ego impleo, dicit Dominus. Hinc Cyprianus in lib. de vanitate idolorum: *Dei templum totus eſt mundus.* Et infra: *Deus eſt totus vbique diffuſus.* Et Ambroſius lib. 1. de SpirituS. cap. 7. *Domini eſt omnia complere.* Et Hieronymus in c. 66. Iſaiæ: *Quomodo paruo concludetur loco, qui omnia implet?* Et Auguſt. epiſt. 57. ad Dardanum: *Deus vbique præſens eſt, & vbique totus.*

4. Hunc tertium modum, vt dixi, negat Vorſtius. Sed temerè & impiè. Temerè, quia contra citata Scripturæ & Patrum teſtimonia. Impiè, quia Arianiſmum introducit. Nam ſi Deus ſecundum ſubſtantiam ſuam, vt ipſe ait, non eſt alibi, quàm in cœlo; planè ſequitur, Chriſtum, cùm in terris verſaretur, non fuiſſe verum Deum ſecũdum ſubſtantiam. Ex quo vlterius fit, Arianos rectius negare diuinitatem Chriſti, quàm Catholicos aſtruere. Vbi ergo fides Chriſtiana? Nimirum ad hos ſcopulos impingunt Nouatores, quando relictis Patrum antiquorum veſtigiis, nouas opiniones conſectantur.

5. Altera Concluſio. Præter modos generales, quibus Deus eſt vbique in hoc mundo (quos iam explicaui) ſunt alij ſpeciales, quibus peculiari ratione eſt in aliquibus tantum creaturis. Primò, in humanitate Chriſti, per vnionem hypoſtaticam. Secundo, in Sanctis, per cognitionem & amorem. Tertiò, in Eccleſia, per aſſiſtentiam & directionem. Quartò, in cœlo per maieſtatem & gloriam. Et huc ſpectant teſtimonia Scripturæ à Vorſtio allata. Quintò, in inferno, per iuſtitiam vindicatiuam.

6. Hæc contra priorem Vorſtij errorem. In poſteriori multa aſſerit, quæ falſa ſunt. Ac primùm ait, Deum non eſſe totum ſubſtantialiter in re qualibet, etiam minima. An ergo ſecundum partem ſubſtantiæ ſuæ eſt in re minima, in qua eſt? Hoc planè ſequitur. Si enim ſubſtantialiter eſt in aliqua re minima, (quæcunque tandem illa ſit) neceſſe eſt, vel eſſe ibi ſecundum totam ſuã

Digitized by Google

ſubſtantiam, vel ſecundum partem ſubſtantiæ. Vorſtius negat eſſe ſecundum totam ſubſtantiam: ergo vult eſſe ſecundum partem ſubſtantiæ; ergo ſubſtantia Dei ſecundum Vorſtium partes habet, & diuiſibilis. At, quę illæ partes ſunt? Hactenus inauditum eſt.

7. Exemplo rem declaremus. Humanitas Chriſti, ſi molem & quantitatem ſpectemus, res quædam minima eſt, reſpectu totius mundi. In hac humanitate Deus eſt ſecundum ſubſtantiam, quod negare nō poteſt, niſi qui negat Chriſtum eſſe Deum. Vel ergo tota ſubſtantia Dei eſt in humanitate Chriſti, vel pars ſubſtantiæ. Si tota, euertitur doctrina Vorſtij. Si pars, falſum eſt illud Apoſtoli Coloſſ. 2. 9. *In ipſo* (Chriſto) *inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.*

8. Vrgebo hoc amplius. In triduo mortis, ſeparata erant hæc tria à ſe mutuo, anima Chriſti, caro Chriſti, & Sanguis Chriſti. Imo multæ guttæ Sanguinis (quæ ſingulæ ſanè minutiſsimæ ſunt) inter ſe diuulſæ, ac loco diſiunctæ erant. Vel ergo in ſingulis ſeorſim exiſtentibus, erat tota Dei ſubſtantia, vel pars. Si tota, rurſus euertitur doctrina Vorſtij. Si pars, ergo in ſingulis guttis ſanguinis, erant ſingulæ partes ſubſtantiæ Dei: Ergo ſicut guttæ erant loco diſiunctæ & diſtantes; ita partes ſubſtantiæ Dei erant à ſe inuicem loco diſiunctæ ac diſtantes. An ergo ſubſtantia Dei diſſolui, & in partes diſtrahi poteſt? Nouum noui hæretici Euangelium.

9. Addit Vorſtius; nec animam rationalem eſſe totam ſubſtantialiter in qualibet parte corporis. Et hoc probat, quia ſi eſſet tota in capite, & tota in pedibus, eſſet extra ſeipſam, cum caput & pedes à ſe inuicem diſtent. Sed primùm, id non ſequitur. Non enim eſſet extra ſeipſam, ſed eſſet in duabus partibus, quarum vna eſſet extra alteram. Faciamus tamen hoc ſequi. An non idem ſequitur in ſententia Vorſtij? Omnino: quod ſic oſtendo. Tempore Incarnationis, tota ſubſtantia Dei erat in cœlo, & tota in humanitate Chriſti. At tunc cœlum

Digitized by Google

lum & humanitas Chriſti locis diſiungebantur: Ergo tunc, ſubſtantia Dei erat extra ſeipſam. Similiter tota anima ſecundum Vorſtium, eſt in cerebro, vel in corde (quanquam in cerebro ipſius non videtur eſſe) at cor, ſicut & cerebrum, habet duas partes extremas inter ſe diſtantes: ergo ſi tota eſt in vna parte extrema, & tota in altera parte extrema, erit extra ſeipſam. Si autem vna pars animæ eſt in vna parte cordis, & altera pars animæ in altera parte cordis (quod videtur ſentire Vorſtius, cum dicat animam corpoream eſſe, & vera quantitate præditam) quid fiet de anima, & eius partibus, ſi cor in partes diuidatur, & illæ à ſe mutuò diuellantur? Alterutrum è duobus ſequi neceſſe eſt; aut animæ partes tūc perire & corrumpi; aut diuulſas à ſe mutuo, adhuc viuere & ſupereſſe: Si corrumpuntur, vbi eſt immortalitas animæ? vbi vita poſt mortem? vbi reſurrectio mortuorum? vbi cœlum, vbi infernus? Si manent ſuperſtites, quomodo iterum inter ſe coaleſcunt? an nouo miraculo id fit? Hunc nodum explicet nobis Vorſtius. Satis de prima quæſtione.

II. QVÆSTIO.

An Deus ſit etiam extra hunc mundum?

1. OStendi, Deum ſecundum ſubſtantiam eſſe vbiq; in hoc mundo. Nunc addo, non definiri, aut circumſcribi ſpatio huius mundi, ſed etiam extra hunc mundum eſſe, iuxta illud 3. Reg. 8. 27. *Cœli cœlorum te non capiunt*. Et Iob 11. 8. *Excelſior cœlo eſt, & profundior inferno.* Et ratio ſumitur ex eius infinitate. Hinc rectè à quibuſdam dictum eſt. *Deum nuſquam eſſe, & vbique eſſe.* Nuſquam eſt, quia nullo loco circumſcribitur. Vbique eſt, quia nullo excluditur. Quo ſenſu etiam Mercurius Triſmegiſtus dixit: *Deum eſſe circulum, cuius centrum vbiq; eſt, circumferentia nuſquam.* Nam vbique totus eſt, & nullo termino definitur.

2. Quæres 1. Cùm extra hunc mundum nihil reale ſit, quomodo Deus realiter ibi eſſe poteſt? Reſpondeo. Eſt ibi realiter in ſeipſo; ſicut erat in ſeipſo ante mundum conditum. Vnde Tertullianus in lib. contra Praxeam cap. 5. *Ante omnia Deus erat ſolus, ipſe ſibi & mundus, & locus, & omnia.* Et D. Auguſtinus in Pſal. 122. *Antequam faceret Deus ſanctos, vbi habitabat? In ſe habitabat.* Et D. Bernardus lib. 5. de conſideratione ad Eugenium: *Non eſt, quod quæras vltra, vbi erat? Præter ipſum, nihil erat.* Et Dionyſius Carthuſianus in 1. d. 37. citat hos verſus: *Dic, vbi tunc eſſet, cum præter eum nihil eſſet? Tunc, vbi nunc, in ſe, quoniam ſibi ſufficit ipſe.*

3 Quæres 2. An etiam dici poſſit, Deum realiter exiſtere in illo ſpatio imaginario, quod extra hunc mundum eſt? Reſpondeo. Duo ſpectari poſſunt, cùm dicimus rem eſſe alicubi, ſeu in aliquo loco aut ſpatio. Vnũ eſt, intrinſeca & abſoluta præſentia, quam res ibi habet in ſe. Alterum eſt, habitudo ſeu relatio ad ipſum ſpatiũ, in quo eſt. Priori modo dici poteſt, Deum realiter exiſtere in ſpatio extra hunc mundum; non autem poſteriori. Ratio eſt, quia habet ibi intrinſecam & abſolutam præſentiam, qua in ſeipſo realiter exiſtit; non tamen accipit realem habitudinem aut denominationem à ſpatio, in quo exiſtit, quia illud ſpatium non eſt aliquid reale.

4. Quæres 3. An Deus extra hunc mundum ſit iiſdem modis, quibus eſt in hoc mundo? Reſpondeo. In hoc mundo eſt tribus modis, vt dixi. 1. per ſubſtantiam. 2. per operationem. 3. per cognitionem. Extra mundum eſt vno tantum modo, nempe per ſubſtantiam: nõ autem per operationem, quia nihil ibi operatur; neque per cognitionem, quia nihil ibi eſt, præter ipſum Deum, quod cognoſci ab eo poſsit.

III. QVAE-

IV. QVÆSTIO.

An aliqua creatura poſſit eſſe vbique?

1. RES facilis eſt. Nulla creatura poteſt eſſe vbiq; per ipſam Dei immenſitatem: poteſt tamen aliis modis eſſe vbique in hoc mundo. Prior pars eſt contra Vbiquiſtas, qui putant humanitatem Chriſti eſſe vbique per immenſitatem diuinam formaliter ipſi communicatam. Hi refutandi ſunt in materia de Incarnatione, vbi probari ſolet, nullam perfectionem Dei abſolutam, formaliter communicari poſſe creaturæ, ſed tantum ſubſiſtentiam ſeu hypoſtaſin relatiuam. Ratio eſt, quia omnis perfectio Dei abſoluta eſt de eſſentia Dei: eſſentia autem Dei non poteſt per ſeipſam cõmunicari creaturæ; alioqui creatura eſſentialiter eſſet Deus, quod implicat. At ſubſiſtentia relatiua non eſt de eſſentia Dei, ac proinde per illam præciſe ſumptam non conſtituitur aliquid in ratione Dei, ſed ſolum in ratione ſubſiſtentis. Hoc autem non repugnat creaturæ, quia poteſt formaliter ſubſiſtere per ſubſiſtentiam diuinam. De hoc plura alibi.

2. Poſterior pars declaratur, aſsignando tres modos, quibus aliqua creatura poteſt eſſe vbique in hoc mundo. Primò, per quantitatem virtutis ſeu perfectionis; vt ſi Deus producat Angelum tam perfectum, qui poſsit realiter eſſe præſens toti mundo, & cuilibet parti eius. Secundo, per quantitatem molis, vt ſi producat aliquod corpus æquale huic mundo, & ponat illud penetratiuè in eodem ſpatio. Tertio per poſitionem vnius corporis in diuerſis locis, vt ſi corpus Chriſti, quod nunc eſt in cœlo, & in altari, ponatur etiam in omnibus alijs locis huius mundi.

Digitized by Google

CAPVT VII.

De immutabilitate Dei.

1. VOrſtius dicit, Deum in ſe eſſe mutabilem. Sic enim ſcribit pag. 212. *Voluntas Dei eſt principium cuiuſdam mutabilitatis in Deo.* Et infra: *Non ſatis igitur circumſpectè loquuntur, qui Deum, vt eſſentia ſic etiã voluntate prorſus immutabilem eſſe affirmant.* Et pag. 65. *Deus quædam in tempore reipſa vult quæ antea noluit.* Et alibi expreſſe dicit, decreta Dei eſſe vera accidentia, quæ in Deo ab æterno non fuerunt, ſed in tempore producta ſunt. Vnde ſequitur, Deum in tempore realiter mutatum eſſe, quia recepit in ſe realia accidentia, quæ antea non habebat. Catholici multo aliter ſentiunt. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Deus in ſe planè immutabilis eſt. Quod ſic oſtendo. Natura rationalis quinque modis mutari poteſt. 1. quoad exiſtentiam, vt ſi aliquando exiſtat, aliquando non exiſtat. 2. Quoad locum, vt ſi ex vno loco mutetur in alium. 3. Quoad accidentia, vt ſi mutetur in quantitate aut qualitate. 4. Quoad cognitionem, vt ſi nunc putet eſſe verum, quod antea falſum iudicabat. 5. Quoad decretum ſeu propoſitum voluntatis, vt ſi nunc decernat aliquid facere, quod antea decreuerat non facere.

3. Nullo horum modorum mutatur Deus. Non 1. Quia eſt æternus, immortalis, & neceſſario ſemper exiſtens, Pſal. 101. 27. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabũtur: Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Et 1. Timoth. 6. 15. *Qui ſolus habet immortalitatem.* Nec 2. quia eſt vbique, ac proinde loco mutari non poteſt. Ierem. 23. 24. *Cœlum & terram ego impleo, dicit Dominus.* Nec 3. quia in ipſo nullum eſt accidens, vt ſupra probatum eſt contra Vorſtium, ac proinde ſecundum accidentia mutari

Digitized by Google

tari non poteſt, Iacob. 1. 17. *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſsitudinis obumbratio.* Nec 4. quia non poteſt falli in ſua cognitione. Hebr. 4. 13. *Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius.* Nec 5. quia non mutat, aut reſcindit ſua decreta, more hominum. Num. 23. 19. *Non eſt Deus quaſi homo, vt mutetur.* Et Prouerb. 19. 21. *Multæ cogitationes in corde viri: voluntas autem Domini permanebit.* Et Malach. 3. 6. *Ego Dominus, & non mutor.*

4. Secunda Concluſio. Immutabilitas Dei, quæ iam explicata eſt, oritur ex variis attributis eius. 1. Ex æternitate. Hinc enim fit, vt nec incipere, nec deſinere poſſit, quoad exiſtentiam. 2. Ex immenſitate ſeu omnipræſentia. Hinc fit, vt locum mutare non poſſit. 3. ex ſimplicitate. Hinc fit, vt nullum in eo ſit accidens. 4. ex certitudine ſcientiæ. Hinc fit, vt falli non poſsit. 5. ex ſumma in decernendo ſapientia. Hinc fit, vt nunquam mutet decreta, quæ ſemel ſapientiſsimè ſanxit.

5. Multa obijci poſſunt. 1. quod Deus inceperit agere, cùm antea non ageret, ac proinde ex non agente mutatus ſit in agentem. 2. quod heri ſciuerit, Solem hodie oriturum, quod hodie non ſcit, quia Sol iam non eſt oriturus, ſed ortus. 3. quod tolleretur libertas ipſius, ſi non poſſet mutare voluntatem aut decretum, quando vellet. 4. quod factus ſit homo, cùm antea non eſſet. 5. quod ſicut rectè dicimus, Deum eſſe paſſum, & mortuum; ita ſimiliter dici poſsit, Deum eſſe mutatum. Reſpondeo. Singula hæc argumenta, habent proprium locum, in quo tractari debent. Duo poſtrema pertinent ad materiam de Incarnatione. Reliqua in progreſſu diſſoluemus, cap. 10. de ſcientia Dei, & cap. 11. de voluntate Dei, & cap. 17. de creatione.

Digitized by Google

CAPVT OCTAVVM.

De æternitate Dei.

1. EX Scriptura conſtat, Deum æternum eſſe. Nec quiſquam Chriſtianus id hactenus negauit. Quæſtio eſt, quid ſit æternitas. Theologi cum Boethio ſic definiunt: *Aeternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeßio.* Vel quod eodem recidit: *Aeternitas eſt duratio interminabilis, indiuiſibilis & independens.* Dicitur interminabilis, quia nec principium, nec finem habet. Indiuiſibilis, quia non eſt ſucceſsiua, ſed tota ſimul. Independens, quia ſibi ſufficiens eſt, & nulla perfectione caret.

2. Et ita ſentiunt omnes boni auctores. Vorſtius tamen, vt etiam hic promoueat Atheiſmum, negat æternitatem eſſe indiuiſibilem, & totam ſimul. Vult eſſe ſucceſsiuam, & habere partes, quarum aliæ prætereant, aliæ accedãt, ſicut Philoſophi docent de tempore & motu. Sic enim ſcribit pag. 226. *Vulgo putant, æternitatem totam ſimul exiſtere, & omnibus temporum differentiis coexiſtere: quæ ſententia omnino falſa eſt, & aliquot rationibus hic obiter refutanda.* Mira hominis audacia & impietas. Propter friuolas aliquot rationes, quas paulo poſt diluam, auſus eſt communem Patrum ac Theologorum ſenſum deſerere, & ipſam æternitatis naturam penitus euertere. Sed videamus, quàm rectè. Sit ergo

3. Prima Concluſio. Aeternitas Dei, non eſt accidens, ſed ſubſtantia Dei. Hoc fundamenti loco nunc pono, quod à Vorſtio conceditur. Nam pagina 12. recenſet æternitatem inter proprietates Dei. Et poſtea pagina 27. dicit, *proprietates Dei, eſſe ipſam Dei eſſentiam.* Vnde ſequitur, æternitatem non accidens, ſed ſubſtantiam eſſe. Et hæc eſt communis Patrum ſententia:

D. Augu-

D. Auguſtinus in illud Pſalmi 101. *In generationem & generationem anni tui*; ſic habet: *Non aliud anni Dei, & aliud ipſe Deus; ſed anni Dei, æternitas Dei eſt. Aeternitas, ipſa Dei ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile.* Et D. Gregorius lib. 16. moralium cap. 21. *Neque enim aliud ipſe Deus, aliud dies eius ſunt. Deus namque hoc eſt, quod habet; Aeternitatem quippe habet, ſed ipſe eſt æternitas. Lucem habet, ſed lux ſua ipſe eſt.* Vide etiam Anſelmum in Monologio cap. 21. & 22. Bernardum ſerm. 80. in cantica, & alios.

4. Accedit duplex ratio. Vna, quia æternitas Dei, reipſa nihil eſt aliud, quam duratio Dei: Et duratio nihil aliud, quam exiſtentia durans, ſeu perſeuerans. Exiſtentia autem Dei, eſt ipſa Eſſentia Dei. Eſſentia autem ſubſtantia eſt, non accidens. Ergo à primo ad vltimum, Æternitas ſubſtantia Dei eſt. Altera, ſi æternitas eſſet accidens, reipſa diſtinctum à ſubſtantia Dei, ſequerentur duo abſurda. 1. Subſtantiam Dei perfici accidente, nec eſſe infinitè perfectam, quod ſupra refutatum eſt. 2. Deum non natura & eſſentia, ſed ſolo accidente, & quaſi contingenter æternum eſſe.

5. Secunda Concluſio. Æternitas Dei eſt indiuiſibilis & tota ſimul, neque habet partes ſibi inuicem ſuccedentes, quarum aliæ præteritæ ſint, aliæ futuræ. Ita Patres citati. Auguſtinus in Pſalm. 101. *Aeternitas ipſa Dei, ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil eſt præteritum, quaſi iam non ſit; nihil eſt futurum, quaſi nondum ſit. Non eſt ibi, niſi Eſt: non eſt ibi, Fuit, & Erit.* Et hoc partim loco citato, partim alibi confirmat duobus ſcripturæ teſtimonijs. Exodi 3. 14 *Ego ſum, qui ſum. Sic dices filiis Iſrael; Qui Eſt, miſit me ad vos.* Et Pſal. 27. *Ego Hodie genui te.* Cur non dixit, Ego olim genui te? Nimirum, quia Pater genuit Filium in æternitate, quæ ſemper tota præſens eſt. Igitur rectè deſignatur per illam particulam, *Hodie.* Omitto teſtimonia aliorum Patrum, quæ paſſim obuia ſunt.

6. Ratio huius concluſionis ſumitur ex fundamēto iam poſito & conceſſo, in hunc modum; Subſtantia

Dei eſt indiuiſibilis & tota ſimul, in qua nullæ ſunt partes ſibi inuicem ſuccedentes : Æternitas eſt ſubſtantia Dei: ergo æternitas eſt indiuiſibilis & tota ſimul, in qua nullæ ſunt partes ſibi inuicem ſuccedentes. Vertat ſe hic Vorſtius quo vult, non euadet. Nam conſequentia huius Syllogiſmi legitima eſt. Minor ab ipſo conceditur. Maiorem, niſi plane impius ſit, negare non poteſt. Nam ſi dicat, ſubſtantiam Dei habere partes ſibi inuicem ſuccedentes (quod tamen cogitur dicere, niſi errorem reuocet) manifeſte ſequitur, quotidie perire aliquid ſubſtantiæ diuinæ, & rurſum aliquid in eius locum ſuccedere; & ſic totam Dei ſubſtantiam perpetuæ mutationi & corruptioni obnoxiam eſſe. Hoc quid aliud, eſt, quam Deum è medio tollere? vel certe in rerum corruptibilium ordinem ac claſſem redigere?

7. Tertia Concluſio. Æternitas Dei, cum ſit indiuiſibilis, nec habeat partes ſibi inuicem ſuccedentes, vt probatum eſt; neceſſario tota coexiſtit omnibus temporum differentijs, vt recte docent Patres & Scholaſtici. Non quidem eo ſenſu, quem imaginatur Vorſtius, quod omnes partes ſeu differentię temporis ſimul inter ſe exiſtant (hoc enim falſum eſt, quia præteritum, præſens, & futurum nunquam ſunt ſimul) ſed quod ſingulæ partes temporis, dum actu ſunt, coexiſtãt æternitati. Nã pars tẽporis præterita, cum adhuc præſens eſſet, coexiſtebat æternitati: & quæ nunc præſens eſt, coexiſtit æternitati: & futura, cũ erit præſẽs, coexiſtit æternitati.

8. Ex hac concluſione facile ſoluuntur primæ 4. obiectiones Vorſtianæ, quarum ſumma hæc eſt. Si æternitas coexiſtit omnibus temporum differentijs ſeu partibus, ſequitur primo, omnes partes temporis, id eſt, præteritum, præſens, & futurum, ſimul inter ſe coexiſtere reſpectu æternitatis. Secundo, Deum poſſe efficere, vt præteritum non ſit vere præteritum, & futurum non ſit vere futurum, quia vtrumq; in æternitate præſens eſt. Tertio, primum annum mundi conditi,

eſſe

Digitized by Google

eſſe hunc ipſum annum præſentem. Quarto, res in æternitate nunquam oriri aut interire, quia ſemper æternitati præſentes ſunt.

9. Hæ, inquam, obiectiones facile diluuntur. Nam prima conſequentia, à qua cætera dependent, neganda eſt. Non enim ſequitur, ſi tota æternitas coexiſtit omnibus partibus temporis, ipſas etiam partes ſimul inter ſe coexiſtere. Nam tota æternitas non coexiſtit omnibus partibus ſimul ſumptis & exiſtētibus, vt ſupponit Vorſtius, ſed ſingulis diuiſim ſumptis, & ſibi mutuò ſuccedentibus v.g. Hodie tota æternitas coexiſtit hodierno diei; cras tota coexiſtet craſtino diei; & perendie perendino; & ſic deinceps. Hinc autem non ſequitur, hodiernum, craſtinum, & perendinum diem, ſimul inter ſe exiſtere, ſed potius vnum alteri ſuccedere. Hoc oſtendo in ſimili exemplo. Totum cœlum, quantum quantum eſt, hodie coexiſtit Vorſtio; & poſt aliquot annos, eo mortuo, coexiſtet filio Vorſtij; &, eo etiam mortuo, coexiſtet nepoti Vorſtij, & ſic deinceps per ſingulas generationes. Hinc non ſequitur, Vorſtium, filium, nepotem, & reliquos poſteros, quotquot erunt, ſimul inter ſe exiſtere. Hæc ſolutio facile accommodabitur ad reliquas conſequentias, quæ ex Vorſtio allatæ ſunt.

10. Supereſt alia ipſius obiectio, quæ eſt huiuſmodi. Scriptura tribuit Deo præſens, præteritum, & futurum. Apocal. 1.4. *Qui eſt, & qui erat, & qui venturus eſt.* Et Daniel. 7.13. *Ad antiquum dierum peruenit.* Et Pſalm. 101.28. *Anni tui non deficient.* Et Iſaiæ 44.6. *Ego primus, & ego nouiſſimus.* Eſt ergo aliqua ſucceſſio in æternitate Dei, alioqui non poſſent illi tribui verba præteriti aut futuri temporis. Reſpondeo. Hanc obiectionem ſumpſit Vorſtius ex antiquis Patribus & Scholaſticis, & ſolutionem omiſit. Eſt autem hæc ſolutio. Scriptura ſæpe accommodat ſe ad noſtrum captum & infirmitatem; & ideo res ſpiritales & diuinas, quas in hac vita nō ſatis capimus, explicat nobis more corporalium & humanarum,

ſubſtantiam, vel ſecundum partem ſubſtantiæ. Vorſtius negat eſſe ſecundum totam ſubſtantiam: ergo vult eſſe ſecundum partem ſubſtantiæ; ergo ſubſtantia Dei ſecundum Vorſtium partes habet, & diuiſibilis. At, quę illæ partes ſunt? Hactenus inauditum eſt.

7. Exemplo rem declaremus. Humanitas Chriſti, ſi molem & quantitatem ſpectemus, res quædam minima eſt, reſpectu totius mundi. In hac humanitate Deus eſt ſecundum ſubſtantiam, quod negare nõ poteſt, niſi qui negat Chriſtum eſſe Deum. Vel ergo tota ſubſtantia Dei eſt in humanitate Chriſti, vel pars ſubſtantiæ. Si tota, euertitur doctrina Vorſtij. Si pars, falſum eſt illud Apoſtoli Coloſſ. 2.9. *In ipſo* (Chriſto) *inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.*

8. Vrgebo hoc amplius. In triduo mortis, ſeparata erant hæc tria à ſe mutuo, anima Chriſti, caro Chriſti, & Sanguis Chriſti. Imo multæ guttæ Sanguinis (quæ ſingulæ ſanè minutiſsimæ ſunt) inter ſe diuulſæ, ac loco diſiunctæ erant. Vel ergo in ſingulis ſeorſim exiſtentibus, erat tota Dei ſubſtantia, vel pars. Si tota, rurſus euertitur doctrina Vorſtij. Si pars, ergo in ſingulis guttis ſanguinis, erant ſingulæ partes ſubſtantiæ Dei: Ergo ſicut guttæ erant loco diſiunctæ & diſtantes; ita partes ſubſtantiæ Dei erant à ſe inuicem loco diſiunctæ ac diſtantes. An ergo ſubſtantia Dei diſſolui, & in partes diſtrahi poteſt? Nouum noui hæretici Euangelium.

9. Addit Vorſtius; nec animam rationalem eſſe totam ſubſtantialiter in qualibet parte corporis. Et hoc probat, quia ſi eſſet tota in capite, & tota in pedibus, eſſet extra ſeipſam, cum caput & pedes à ſe inuicem diſtent. Sed primùm, id non ſequitur. Non enim eſſet extra ſeipſam, ſed eſſet in duabus partibus, quarum vna eſſet extra alteram. Faciamus tamen hoc ſequi. An non idem ſequitur in ſententia Vorſtij? Omnino: quod ſic oſtendo. Tempore Incarnationis, tota ſubſtantia Dei erat in cœlo, & tota in humanitate Chriſti. At tunc cœlum

lum & humanitas Chriſti locis diſiungebantur: Ergo tunc, ſubſtantia Dei erat extra ſeipſam. Similiter tota anima ſecundum Vorſtium, eſt in cerebro, vel in corde (quanquam in cerebro ipſius non videtur eſſe) at cor, ſicut & cerebrum, habet duas partes extremas inter ſe diſtantes: ergo ſi tota eſt in vna parte extrema, & tota in altera parte extrema, erit extra ſeipſam. Si autem vna pars animæ eſt in vna parte cordis, & altera pars animæ in altera parte cordis (quod videtur ſentire Vorſtius, cum dicat animam corpoream eſſe, & vera quantitate præditam) quid fiet de anima, & eius partibus, ſi cor in partes diuidatur, & illæ à ſe mutuò diuellantur? Alterutrum è duobus ſequi neceſſe eſt; aut animæ partes tūc perire & corrumpi; aut diuulſas à ſe mutuo, adhuc viuere & ſupereſſe: Si corrumpuntur, vbi eſt immortalitas animæ? vbi vita poſt mortem? vbi reſurrectio mortuorum? vbi cœlum, vbi infernus? Si manent ſuperſtites, quomodo iterum inter ſe coaleſcunt? an nouo miraculo id fit? Hunc nodum explicet nobis Vorſtius. Satis de prima quæſtione.

II. QVÆSTIO.

An Deus ſit etiam extra hunc mundum?

1. OStendi, Deum ſecundum ſubſtantiam eſſe vbiq; in hoc mundo. Nunc addo, non definiri, aut circumſcribi ſpatio huius mundi, ſed etiam extra hunc mundum eſſe, iuxta illud 3. Reg. 8. 27. *Cœli cœlorum te non capiunt.* Et Iob 11. 8. *Excelſior cœlo eſt, & profundior inferno.* Et ratio ſumitur ex eius infinitate. Hinc rectè à quibuſdam dictum eſt, *Deum nuſquam eſſe, & vbique eſſe.* Nuſquam eſt, quia nullo loco circumſcribitur. Vbique eſt, quia nullo excluditur. Quo ſenſu etiam Mercurius Triſmegiſtus dixit: *Deum eſſe circulum, cuius centrum vbiq; eſt, circumferentia nuſquam.* Nam vbique totus eſt, & nullo termino definitur.

Digitized by Google

2. Quæres 1. Cùm extra hunc mundum nihil reale ſit, quomodo Deus realiter ibi eſſe poteſt? Reſpondeo. Eſt ibi realiter in ſeipſo; ſicut erat in ſeipſo ante mundum conditum. Vnde Tertullianus in lib. contra Praxeam cap. 5. *Ante omnia Deus erat ſolus, ipſe ſibi & mundus, & locus, & omnia.* Et D. Auguſtinus in Pſal. 122. *Antequam faceret Deus ſanctos, vbi habitabat? In ſe habitabat.* Et D. Bernardus lib. 5. de conſideratione ad Eugenium: *Non eſt, quod quæras vltra, vbi erat? Præter ipſum, nihil erat.* Et Dionyſius Carthuſianus in 1. d. 37. citat hos verſus: *Dic, vbi tunc eſſet, cum præter eum nihil eſſet? Tunc, vbi nunc, in ſe, quoniam ſibi ſufficit ipſe.*

3 Quæres 2. An etiam dici poſſit, Deum realiter exiſtere in illo ſpatio imaginario, quod extra hunc mundum eſt? Reſpondeo. Duo ſpectari poſſunt, cùm dicimus rem eſſe alicubi, ſeu in aliquo loco aut ſpatio. Vnũ eſt, intrinſeca & abſoluta præſentia, quam res ibi habet in ſe. Alterum eſt, habitudo ſeu relatio ad ipſum ſpatiũ, in quo eſt. Priori modo dici poteſt, Deum realiter exiſtere in ſpatio extra hunc mundum; non autem poſteriori. Ratio eſt, quia habet ibi intrinſecam & abſolutam præſentiam, qua in ſeipſo realiter exiſtit; non tamen accipit realem habitudinem aut denominationem à ſpatio, in quo exiſtit, quia illud ſpatium non eſt aliquid reale.

4. Quæres 3. An Deus extra hunc mundum ſit iiſdem modis, quibus eſt in hoc mundo? Reſpondeo. In hoc mundo eſt tribus modis, vt dixi. 1. per ſubſtantiam. 2. per operationem. 3. per cognitionem. Extra mundum eſt vno tantum modo, nempe per ſubſtantiam: nõ autem per operationem, quia nihil ibi operatur; neque per cognitionem, quia nihil ibi eſt, præter ipſum Deum, quod cognoſci ab eo poſsit.

III. QVÆ-

IV. QVÆSTIO.

An aliqua creatura poſſit eſſe vbique?

1. RES facilis eſt. Nulla creatura poteſt eſſe vbiq; per ipſam Dei immenſitatem: poteſt tamen aliis modis eſſe vbique in hoc mundo. Prior pars eſt contra Vbiquiſtas, qui putant humanitatem Chriſti eſſe vbique per immenſitatem diuinam formaliter ipſi communicatam. Hi refutand. ſunt in materia de Incarnatione, vbi probari ſolet, nullam perfectionem Dei abſolutam, formaliter communicari poſſe creaturæ, ſed tantum ſubſiſtentiam ſeu hypoſtaſin relatiuam. Ratio eſt, quia omnis perfectio Dei abſoluta eſt de eſſentia Dei: eſſentia autem Dei non poteſt per ſeipſam cõmunicari creaturæ; alioqui creatura eſſentialiter eſſet Deus, quod implicat. At ſubſiſtentia relatiua non eſt de eſſentia Dei, ac proinde per illam præciſe ſumptam non conſtituitur aliquid in ratione Dei, ſed ſolum in ratione ſubſiſtentis. Hoc autem non repugnat creaturæ, quia poteſt formaliter ſubſiſtere per ſubſiſtentiam diuinam. De hoc plura alibi.

2. Poſterior pars declaratur, aſsignando tres modos, quibus aliqua creatura poteſt eſſe vbique in hoc mundo. Primò, per quantitatem virtutis ſeu perfectionis; vt ſi Deus producat Angelum tam perfectum, qui poſsit realiter eſſe præſens toti mundo, & cuilibet parti eius. Secundo, per quantitatem molis, vt ſi producat aliquod corpus æquale huic mundo, & ponat illud penetratiuè in eodem ſpatio. Tertio per poſitionem vnius corporis in diuerſis locis, vt ſi corpus Chriſti, quod nunc eſt in cœlo, & in altari, ponatur etiam in omnibus alijs locis huius mundi.

Digitized by Google

CAPVT VII.

De immutabilitate Dei.

1. VOrſtius dicit, Deum in ſe eſſe mutabilem. Sic enim ſcribit pag. 212. *Voluntas Dei eſt principium cuiuſdam mutabilitatis in Deo.* Et infra: *Non ſatis igitur circumſpectè loquuntur, qui Deum, vt eſſentia ſic etiā voluntate prorſus immutabilem eſſe affirmant.* Et pag. 65. *Deus quædam in tempore reipſa vult, quæ antea noluit.* Et alibi expreſſe dicit, decreta Dei eſſe vera accidentia, quæ in Deo ab æterno non fuerunt, ſed in tempore producta ſunt. Vnde ſequitur, Deum in tempore realiter mutatum eſſe, quia recepit in ſe realia accidentia, quæ antea non habebat. Catholici multo aliter ſentiunt. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Deus in ſe planè immutabilis eſt. Quod ſic oſtendo. Natura rationalis quinque modis mutari poteſt. 1. quoad exiſtentiam, vt ſi aliquando exiſtat, aliquando non exiſtat. 2. Quoad locum, vt ſi ex vno loco mutetur in alium. 3. Quoad accidentia, vt ſi mutetur in quantitate aut qualitate. 4. Quoad cognitionem, vt ſi nunc putet eſſe verum, quod antea falſum iudicabat. 5. Quoad decretum ſeu propoſitum voluntatis, vt ſi nunc decernat aliquid facere, quod antea decreuerat non facere.

3. Nullo horum modorum mutatur Deus. Non 1. Quia eſt æternus, immortalis, & neceſſario ſemper exiſtens, Pſal. 101. 27. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabūtur: Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Et 1. Timoth. 6. 15. *Qui ſolus habet immortalitatem.* Nec 2. quia eſt vbique, ac proinde loco mutari non poteſt. Ierem. 23. 24. *Cœlum & terram ego impleo, dicit Dominus.* Nec 3. quia in ipſo nullum eſt accidens, vt ſupra probatum eſt contra Vorſtium, ac proinde ſecundum accidentia mutari

tari non poteſt, Iacob.1.17. *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio.* Nec 4. quia non poteſt falli in ſua cognitione. Hebr.4.13. *Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius.* Nec 5. quia non mutat, aut reſcindit ſua decreta, more hominum. Num.23.19. *Non eſt Deus quaſi homo, vt mutetur.* Et Prouerb. 19. 21. *Multæ cogitationes in corde viri: voluntas autem Domini permanebit.* Et Malach. 3.6. *Ego Dominus, & non mutor.*

4. Secunda Concluſio. Immutabilitas Dei, quæ iam explicata eſt, oritur ex variis attributis eius. 1. Ex æternitate. Hinc enim fit, vt nec incipere, nec deſinere poſſit, quoad exiſtentiam. 2. Ex immenſitate ſeu omnipræſentia. Hinc fit, vt locum mutare non poſſit. 3. ex ſimplicitate. Hinc fit, vt nullum in eo ſit accidens. 4. ex certitudine ſcientiæ. Hinc fit, vt falli non poſsit. 5. ex ſumma in decernendo ſapientia. Hinc fit, vt nunquam mutet decreta, quæ ſemel ſapientiſsimè ſanxit.

5. Multa obijci poſſunt. 1. quod Deus inceperit agere, cùm antea non ageret, ac proinde ex non agente mutatus ſit in agentem. 2. quod heri ſciuerit, Solem hodie oriturum, quod hodie non ſcit, quia Sol iam non eſt oriturus, ſed ortus. 3. quod tolleretur libertas ipſius, ſi non poſſet mutare voluntatem aut decretum, quando vellet. 4. quod factus ſit homo, cùm antea non eſſet. 5. quod ſicut rectè dicimus, Deum eſſe paſſum, & mortuum; ita ſimiliter dici poſsit, Deum eſſe mutatum. Reſpondeo. Singula hæc argumenta, habent proprium locum, in quo tractari debent. Duo poſtrema pertinent ad materiam de Incarnatione. Reliqua in progreſſu diſſoluemus, cap.10. de ſcientia Dei, & cap. 11. de voluntate Dei, & cap.17. de creatione.

CAPVT OCTAVVM.

De æternitate Dei.

1. EX Scriptura conſtat, Deum æternum eſſe. Nec quiſquam Chriſtianus id hactenus negauit. Quæſtio eſt, quid ſit æternitas. Theologi cum Boethio ſic definiunt: *Aeternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.* Vel quod eodem recidit: *Aeternitas eſt duratio interminabilis, indiuiſibilis & independens.* Dicitur interminabilis, quia nec principium, nec finem habet. Indiuiſibilis, quia non eſt ſucceſsiua, ſed tota ſimul. Independens, quia ſibi ſufficiens eſt, & nulla perfectione caret.

2. Et ita ſentiunt omnes boni auctores. Vorſtius tamen, vt etiam hic promoueat Atheiſmum, negat æternitatem eſſe indiuiſibilem, & totam ſimul. Vult eſſe ſucceſsiuam, & habere partes, quarum aliæ prætereant, aliæ accedant, ſicut Philoſophi docent de tempore & motu. Sic enim ſcribit pag. 226. *Vulgo putant, æternitatem totam ſimul exiſtere, & omnibus temporum differentiis coexiſtere: quæ ſententia omnino falſa eſt, & aliquot rationibus hic obiter refutanda.* Mira hominis audacia & impietas. Propter friuolas aliquot rationes, quas paulo poſt diluam, auſus eſt communem Patrum ac Theologorum ſenſum deſerere, & ipſam æternitatis naturam penitus euertere. Sed videamus, quàm rectè. Sit ergo

3. Prima Concluſio. Aeternitas Dei, non eſt accidens, ſed ſubſtantia Dei. Hoc fundamenti loco nunc pono, quod à Vorſtio conceditur. Nam pagina 12. recenſet æternitatem inter proprietates Dei. Et poſtea pagina 27. dicit, *proprietates Dei, eſſe ipſam Dei eſſentiam.* Vnde ſequitur, æternitatem non accidens, ſed ſubſtantiam eſſe. Et hæc eſt communis Patrum ſententia:

D. Augu-

D. Auguſtinus in illud Pſalmi 101. *In generationem & generationem anni tui*; ſic habet: *Non aliud anni Dei, & aliud ipſe Deus; ſed anni Dei, æternitas Dei eſt. Aeternitas, ipſa Dei ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile.* Et D. Gregorius lib. 16. moralium cap. 21. *Neque enim aliud ipſe Deus, aliud dies eius ſunt. Deus namque hoc eſt, quod habet; Aeternitatem quippe habet, ſed ipſe eſt æternitas. Lucem habet, ſed lux ſua ipſe eſt.* Vide etiam Anſelmum in Monologio cap. 21. & 22. Bernardum ſerm. 80. in cantica, & alios.

4. Accedit duplex ratio. Vna, quia æternitas Dei, reipſa nihil eſt aliud, quam duratio Dei: Et duratio nihil aliud, quam exiſtentia durans, ſeu perſeuerans. Exiſtentia autem Dei, eſt ipſa Eſſentia Dei. Eſſentia autem ſubſtantia eſt, non accidens. Ergo à primo ad vltimum, Æternitas ſubſtantia Dei eſt. Altera, ſi æternitas eſſet accidens, reipſa diſtinctum à ſubſtantia Dei, ſequerentur duo abſurda. 1. Subſtantiam Dei perfici accidente, nec eſſe infinitè perfectam, quod ſupra refutatum eſt. 2. Deum non natura & eſſentia, ſed ſolo accidente, & quaſi contingenter æternum eſſe.

5. Secunda Concluſio. Æternitas Dei eſt indiuiſibilis & tota ſimul, neque habet partes ſibi inuicem ſuccedentes, quarum aliæ præteritæ ſint, aliæ futuræ. Ita Patres citati. Auguſtinus in Pſalm. 101. *Aeternitas ipſa Dei, ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil eſt præteritum, quaſi iam non ſit; nihil eſt futurum, quaſi nondum ſit. Non eſt ibi, niſi Eſt: non eſt ibi, Fuit, & Erit.* Et hoc partim loco citato, partim alibi confirmat duobus ſcripturæ teſtimonijs. Exodi 3. 14 *Ego ſum, qui ſum. Sic dices filiis Iſrael; Qui Eſt, miſit me ad vos.* Et Pſal. 27. *Ego Hodie genui te.* Cur non dixit, Ego olim genui te? Nimirum, quia Pater genuit Filium in æternitate, quæ ſemper tota præſens eſt. Igitur rectè deſignatur per illam particulam, *Hodie.* Omitto teſtimonia aliorum Patrum, quæ paſſim obuia ſunt.

6. Ratio huius concluſionis ſumitur ex fundamẽto iam poſito & conceſſo, in hunc modum; Subſtantia

Dei eſt indiuiſibilis & tota ſimul, in qua nullæ ſunt partes ſibi inuicem ſuccedentes: Æternitas eſt ſubſtantia Dei: ergo æternitas eſt indiuiſibilis & tota ſimul, in qua nullæ ſunt partes ſibi inuicem ſuccedentes. Vertat ſe hic Vorſtius quo vult, non euadet. Nam conſequentia huius Syllogiſmi legitima eſt. Minor ab ipſo conceditur. Maiorem, niſi plane impius ſit, negare non poteſt. Nam ſi dicat, ſubſtantiam Dei habere partes ſibi inuicem ſuccedentes (quod tamen cogitur dicere, niſi errorem reuocet) manifeſte ſequitur, quotidie perire aliquid ſubſtantiæ diuinæ, & rurſum aliquid in eius locum ſuccedere; & ſic totam Dei ſubſtantiam perpetuæ mutationi & corruptioni obnoxiam eſſe. Hoc quid aliud, eſt, quam Deum è medio tollere? vel certe in rerum corruptibilium ordinem ac claſſem redigere?

7. Tertia Concluſio. Æternitas Dei, cum ſit indiuiſibilis, nec habeat partes ſibi inuicem ſuccedentes, vt probatum eſt; neceſſario tota coexiſtit omnibus temporum differentijs, vt recte docent Patres & Scholaſtici. Non quidem eo ſenſu, quem imaginatur Vorſtius, quod omnes partes ſeu differentię temporis ſimul inter ſe exiſtant (hoc enim falſum eſt, quia præteritum, præſens, & futurum nunquam ſunt ſimul) ſed quod ſingulæ partes temporis, dum actu ſunt, coexiſtāt æternitati. Nā pars tēporis præterita, cum adhuc præſens eſſet, coexiſtebat æternitati: & quæ nunc præſens eſt, coexiſtit æternitati: & futura, cū erit præſēs, coexiſtit æternitati.

8. Ex hac concluſione facile ſoluuntur primæ 4. obiectiones Vorſtianæ, quarum ſumma hæc eſt. Si æternitas coexiſtit omnibus temporum differentijs ſeu partibus, ſequitur primo, omnes partes temporis, id eſt, præteritum, præſens, & futurum, ſimul inter ſe coexiſtere reſpectu æternitatis. Secundo, Deum poſſe efficere, vt præteritum non ſit vere præteritum, & futurum non ſit vere futurum, quia vtrumq; in æternitate præſens eſt. Tertio, primum annum mundi conditi,

eſſe

eſſe hunc ipſum annum præſentem. Quarto, res in æternitate nunquam oriri aut interire, quia ſemper æternitati præſentes ſunt.

9. Hæ, inquam, obiectiones facile diluuntur. Nam prima conſequentia, à qua cætera dependent, neganda eſt. Non enim ſequitur, ſi tota æternitas coexiſtit omnibus partibus temporis, ipſas etiam partes ſimul inter ſe coexiſtere. Nam tota æternitas non coexiſtit omnibus partibus ſimul ſumptis & exiſtẽtibus, vt ſupponit Vorſtius, ſed ſingulis diuiſim ſumptis, & ſibi mutuò ſuccedentibus v. g. Hodie tota æternitas coexiſtit hodierno diei; cras tota coexiſtet craſtino diei; & perendie perendino; & ſic deinceps. Hinc autem non ſequitur, hodiernum, craſtinum, & perendinum diem, ſimul inter ſe exiſtere, ſed potius vnum alteri ſuccedere. Hoc oſtendo in ſimili exemplo. Totum cœlum, quantum quantum eſt, hodie coexiſtit Vorſtio; & poſt aliquot annos, eo mortuo, coexiſtet filio Vorſtij; &, eo etiam mortuo, coexiſtet nepoti Vorſtij, & ſic deinceps per ſingulas generationes. Hinc non ſequitur, Vorſtium, filium, nepotem, & reliquos poſteros, quotquot erunt, ſimul inter ſe exiſtere. Hæc ſolutio facile accommodabitur ad reliquas conſequentias, quæ ex Vorſtio allatæ ſunt.

10. Supereſt alia ipſius obiectio, quæ eſt huiuſmodi. Scriptura tribuit Deo præſens, præteritum, & futurum. Apocal. 1. 4. *Qui eſt, & qui erat, & qui venturus eſt.* Et Daniel. 7. 13. *Ad antiquum dierum peruenit.* Et Pſalm. 101. 28. *Anni tui non deficient.* Et Iſaiæ 44. 6. *Ego primus, & ego nouiſſimus.* Eſt ergo aliqua ſucceſſio in æternitate Dei, alioqui non poſſent illi tribui verba præteriti aut futuri temporis. Reſpondeo. Hanc obiectionem ſumpſit Vorſtius ex antiquis Patribus & Scholaſticis, & ſolutionem omiſit. Eſt autem hæc ſolutio. Scriptura ſæpe accommodat ſe ad noſtrum captum & infirmitatem; & ideo res ſpiritales & diuinas, quas in hac vita nõ ſatis capimus, explicat nobis more corporalium & humanarum,

Digitized by Google

ſubſtantiam, vel ſecundum partem ſubſtantiæ. Vorſtius negat eſſe ſecundum totam ſubſtantiam: ergo vult eſſe ſecundum partem ſubſtantiæ; ergo ſubſtantia Dei ſecundum Vorſtium partes habet, & diuiſibilis. At, quę illæ partes ſunt? Hactenus inauditum eſt.

7. Exemplo rem declaremus. Humanitas Chriſti, ſi molem & quantitatem ſpectemus, res quædam minima eſt, reſpectu totius mundi. In hac humanitate Deus eſt ſecundum ſubſtantiam, quod negare nō poteſt, niſi qui negat Chriſtum eſſe Deum. Vel ergo tota ſubſtantia Dei eſt in humanitate Chriſti, vel pars ſubſtantiæ. Si tota, euertitur doctrina Vorſtij. Si pars, falſum eſt illud Apoſtoli Coloſſ. 2.9. *In ipſo* (Chriſto) *inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.*

8. Vrgebo hoc amplius. In triduo mortis, ſeparata erant hæc tria à ſe mutuo, anima Chriſti, caro Chriſti, & Sanguis Chriſti. Imo multæ guttæ Sanguinis (quæ ſingulæ ſanè minutiſsimæ ſunt) inter ſe diuulſæ, ac loco disiunctæ erant. Vel ergo in ſingulis ſeorſim exiſtentibus, erat tota Dei ſubſtantia, vel pars. Si tota, rurſus euertitur doctrina Vorſtij. Si pars, ergo in ſingulis guttis ſanguinis, erant ſingulæ partes ſubſtantiæ Dei: Ergo ſicut guttæ erant loco diſiunctæ & diſtantes; ita partes ſubſtantiæ Dei erant à ſe inuicem loco diſiunctæ ac diſtantes. An ergo ſubſtantia Dei diſſolui, & in partes diſtrahi poteſt? Nouum noui hæretici Euangelium.

9. Addit Vorſtius; nec animam rationalem eſſe totam ſubſtantialiter in qualibet parte corporis. Et hoc probat, quia ſi eſſet tota in capite, & tota in pedibus, eſſet extra ſeipſam, cum caput & pedes à ſe inuicem diſtent. Sed primùm, id non ſequitur. Non enim eſſet extra ſeipſam, ſed eſſet in duabus partibus, quarum vna eſſet extra alteram. Faciamus tamen hoc ſequi. An non idem ſequitur in ſententia Vorſtij? Omnino: quod ſic oſtendo. Tempore Incarnationis, tota ſubſtantia Dei erat in cœlo, & tota in humanitate Chriſti. At tunc cœlum

lum & humanitas Chriſti locis diſiungebantur: Ergo tunc, ſubſtantia Dei erat extra ſeipſam. Similiter tota anima ſecundum Vorſtium, eſt in cerebro, vel in corde (quanquam in cerebro ipſius non videtur eſſe) at cor, ſicut & cerebrum, habet duas partes extremas inter ſe diſtantes: ergo ſi tota eſt in vna parte extrema, & tota in altera parte extrema, erit extra ſeipſam. Si autem vna pars animæ eſt in vna parte cordis, & altera pars animæ in altera parte cordis (quod videtur ſentire Vorſtius, cum dicat animam corpoream eſſe, & vera quantitate præditam) quid fiet de anima, & eius partibus, ſi cor in partes diuidatur, & illæ à ſe mutuò diuellantur? Alterutrum è duobus ſequi neceſſe eſt; aut animæ partes tūc perire & corrumpi; aut diuulſas à ſe mutuo, adhuc viuere & ſupereſſe: Si corrumpuntur, vbi eſt immortalitas animæ? vbi vita poſt mortem? vbi reſurrectio mortuorum? vbi cœlum, vbi infernus? Si manent ſuperſtites, quomodo iterum inter ſe coaleſcunt? an nouo miraculo id fit? Hunc nodum explicet nobis Vorſtius. Satis de prima quæſtione.

II. QVÆSTIO.

An Deus ſit etiam extra hunc mundum?

1. OStendi, Deum ſecundum ſubſtantiam eſſe vbiq; in hoc mundo. Nunc addo, non definiri, aut circumſcribi ſpatio huius mundi, ſed etiam extra hunc mundum eſſe, iuxta illud 3. Reg. 8. 27. *Cœli cœlorum te non capiunt.* Et Iob 11. 8. *Excelſior cœlo eſt, & profundior inferno.* Et ratio ſumitur ex eius infinitate. Hinc rectè à quibuſdam dictum eſt. *Deum nuſquam eſſe, & vbique eſſe.* Nuſquam eſt, quia nullo loco circumſcribitur. Vbique eſt, quia nullo excluditur. Quo ſenſu etiam Mercurius Triſmegiſtus dixit: *Deum eſſe circulum, cuius centrum vbiq; eſt, circumferentia nuſquam.* Nam vbique totus eſt, & nullo termino definitur.

Digitized by Google

2. Quæres 1. Cùm extra hunc mundum nihil reale ſit, quomodo Deus realiter ibi eſſe poteſt? Reſpondeo. Eſt ibi realiter in ſeipſo; ſicut erat in ſeipſo ante mundum conditum. Vnde Tertullianus in lib. contra Praxeam cap. 5. *Ante omnia Deus erat ſolus, ipſe ſibi & mundus, & locus, & omnia.* Et D. Auguſtinus in Pſal. 122. *Antequam faceret Deus ſanctos, vbi habitabat? In ſe habitabat.* Et D. Bernardus lib. 5. de conſideratione ad Eugenium: *Non eſt, quod quæras vltra, vbi erat? Præter ipſum, nihil erat.* Et Dionyſius Carthuſianus in 1. d. 37. citat hos verſus: *Dic, vbi tunc eſſet, cum præter eum nihil eſſet? Tunc, vbi nunc, in ſe, quoniam ſibi ſufficit ipſe.*

3 Quæres 2. An etiam dici poſſit, Deum realiter exiſtere in illo ſpatio imaginario, quod extra hunc mundum eſt? Reſpondeo. Duo ſpectari poſſunt, cùm dicimus rem eſſe alicubi, ſeu in aliquo loco aut ſpatio. Vnũ eſt, intrinſeca & abſoluta præſentia, quam res ibi habet in ſe. Alterum eſt, habitudo ſeu relatio ad ipſum ſpatiũ, in quo eſt. Priori modo dici poteſt, Deum realiter exiſtere in ſpatio extra hunc mundum; non autem poſteriori. Ratio eſt, quia habet ibi intrinſecam & abſolutam præſentiam, qua in ſeipſo realiter exiſtit; non tamen accipit realem habitudinem aut denominationem à ſpatio, in quo exiſtit, quia illud ſpatium non eſt aliquid reale.

4. Quæres 3. An Deus extra hunc mundum ſit iiſdem modis, quibus eſt in hoc mundo? Reſpondeo. In hoc mundo eſt tribus modis, vt dixi. 1. per ſubſtantiam. 2. per operationem. 3. per cognitionem. Extra mundum eſt vno tantum modo, nempe per ſubſtantiam: nõ autem per operationem, quia nihil ibi operatur; neque per cognitionem, quia nihil ibi eſt, præter ipſum Deum, quod cognoſci ab eo poſsit.

III. QVAE-

IV. QVÆSTIO.

An aliqua creatura poſſit eſſe vbique?

1. RES facilis eſt. Nulla creatura poteſt eſſe vbiq; per ipſam Dei immenſitatem: poteſt tamen aliis modis eſſe vbique in hoc mundo. Prior pars eſt contra Vbiquiſtas, qui putant humanitatem Chriſti eſſe vbique per immenſitatem diuinam formaliter ipſi communicatam. Hi refutand. ſunt in materia de Incarnatione, vbi probari ſolet, nullam perfectionem Dei abſolutam, formaliter communicari poſſe creaturæ, ſed tantum ſubſiſtentiam ſeu hypoſtaſin relatiuam. Ratio eſt, quia omnis perfectio Dei abſoluta eſt de eſſentia Dei: eſſentia autem Dei non poteſt per ſeipſam cõmunicari creaturæ; alioqui creatura eſſentialiter eſſet Deus, quod implicat. At ſubſiſtentia relatiua non eſt de eſſentia Dei, ac proinde per illam præciſe ſumptam non conſtituitur aliquid in ratione Dei, ſed ſolum in ratione ſubſiſtentis. Hoc autem non repugnat creaturæ, quia poteſt formaliter ſubſiſtere per ſubſiſtentiam diuinam. De hoc plura alibi.

2. Poſterior pars declaratur, aſsignando tres modos, quibus aliqua creatura poteſt eſſe vbique in hoc mundo. Primò, per quantitatem virtutis ſeu perfectionis; vt ſi Deus producat Angelum tam perfectum, qui poſsit realiter eſſe præſens toti mundo, & cuilibet parti eius. Secundo, per quantitatem molis, vt ſi producat aliquod corpus æquale huic mundo, & ponat illud penetratiuè in eodem ſpatio. Tertio per poſitionem vnius corporis in diuerſis locis, vt ſi corpus Chriſti, quod nunc eſt in cælo, & in altari, ponatur etiam in omnibus alijs locis huius mundi.

Digitized by Google

CAPVT VII.

De immutabilitate Dei.

1. Vorſtius dicit, Deum in ſe eſſe mutabilem. Sic enim ſcribit pag. 212. *Voluntas Dei eſt principium cuiuſdam mutabilitatis in Deo.* Et infra: *Non ſatis igitur circumſpectè loquuntur, qui Deum, vt eſſentia ſic etiã voluntate prorſus immutabilem eſſe affirmant.* Et pag. 65. *Deus quædam in tempore reipſa vult quæ antea noluit.* Et alibi expreſſe dicit, decreta Dei eſſe vera accidentia, quæ in Deo ab æterno non fuerunt, ſed in tempore producta ſunt. Vnde ſequitur, Deum in tempore realiter mutatum eſſe, quia recepit in ſe realia accidentia, quæ antea non habebat. Catholici multo aliter ſentiunt. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Deus in ſe planè immutabilis eſt. Quod ſic oſtẽdo. Natura rationalis quinque modis mutari poteſt. 1, quoad exiſtentiam, vt ſi aliquando exiſtat, aliquando non exiſtat. 2. Quoad locum, vt ſi ex vno loco mutetur in alium. 3. Quoad accidentia, vt ſi mutetur in quantitate aut qualitate. 4. Quoad cognitionem, vt ſi nunc putet eſſe verum, quod antea falſum iudicabat. 5. Quoad decretum ſeu propoſitum voluntatis, vt ſi nunc decernat aliquid facere, quod antea decreuerat non facere.

3. Nullo horum modorum mutatur Deus. Non 1. Quia eſt æternus, immortalis, & neceſſario ſemper exiſtens, Pſal. 101. 27. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabũtur: Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Et 1. Timoth. 6. 15. *Qui ſolus habet immortalitatem.* Nec 2. quia eſt vbique, ac proinde loco mutari non poteſt. Ierem. 23. 24. *Cœlum & terram ego impleo, dicit Dominus.* Nec 3. quia in ipſo nullum eſt accidens, vt ſupra probatum eſt contra Vorſtium, ac proinde ſecundum accidentia mutari

tari

Digitized by Google

tari non poteſt, Iacob.1.17. *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſsitudinis obumbratio.* Nec 4. quia non poteſt falli in ſua cognitione. Hebr.4.13. *Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius.* Nec 5. quia non mutat, aut reſcindit ſua decreta, more hominum. Num.23.19. *Non eſt Deus quaſi homo, vt mutetur.* Et Prouerb. 19. 21. *Multa cogitationes in corde viri: voluntas autem Domini permanebit.* Et Malach. 3.6. *Ego Dominus, & non mutor.*

4. Secunda Concluſio. Immutabilitas Dei, quæ iam explicata eſt, oritur ex variis attributis eius. 1. Ex æternitate. Hinc enim fit, vt nec incipere, nec deſinere poſſit, quoad exiſtentiam. 2. Ex immenſitate ſeu omnipræſentia. Hinc fit, vt locum mutare non poſſit. 3. ex ſimplicitate. Hinc fit, vt nullum in eo ſit accidens. 4. ex certitudine ſcientiæ. Hinc fit, vt falli non poſsit. 5. ex ſumma in decernendo ſapientia. Hinc fit, vt nunquam mutet decreta, quæ ſemel ſapientiſsimè ſanxit.

5. Multa obijci poſſunt. 1. quod Deus inceperit agere, cùm antea non ageret, ac proinde ex non agente mutatus ſit in agentem. 2. quod heri ſciuerit, Solem hodie oriturum, quod hodie non ſcit, quia Sol iam non eſt oriturus, ſed ortus. 3. quod tolleretur libertas ipſius, ſi non poſſet mutare voluntatem aut decretum, quando vellet. 4. quod factus ſit homo, cùm antea non eſſet. 5. quod ſicut rectè dicimus, Deum eſſe paſſum, & mortuum; ita ſimiliter dici poſsit, Deum eſſe mutatum. Reſpondeo. Singula hæc argumenta habent proprium locum, in quo tractari debent. Duo poſtrema pertinent ad materiam de Incarnatione. Reliqua in progreſſu diſſoluemus, cap.10. de ſcientia Dei, & cap. 11. de voluntate Dei, & cap.17. de creatione.

Digitized by Google

CAPVT OCTAVVM.

De æternitate Dei.

1. EX Scriptura conſtat, Deum æternum eſſe. Nec quiſquam Chriſtianus id hactenus negauit. Quæſtio eſt, quid ſit æternitas. Theologi cum Boethio ſic definiunt: *Aeternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.* Vel quod eodem recidit: *Aeternitas eſt duratio interminabilis, indiuiſibilis & independens.* Dicitur interminabilis, quia nec principium, nec finem habet. Indiuiſibilis, quia non eſt ſucceſsiua, ſed tota ſimul. Independens, quia ſibi ſufficiens eſt, & nulla perfectione caret.

2. Et ita ſentiunt omnes boni auctores. Vorſtius tamen, vt etiam hic promoueat Atheiſmum, negat æternitatem eſſe indiuiſibilem, & totam ſimul. Vult eſſe ſucceſsiuam, & habere partes, quarum aliæ prætereant, aliæ accedat, ſicut Philoſophi docent de tempore & motu. Sic enim ſcribit pag. 226. *Vulgo putant, æternitatem totam ſimul exiſtere, & omnibus temporum differentiis coexiſtere: quæ ſententia omnino falſa eſt, & aliquot rationibus hic obiter refutanda.* Mira hominis audacia & impietas. Propter friuolas aliquot rationes, quas paulo poſt diluam, auſus eſt communem Patrum ac Theologorum ſenſum deſerere, & ipſam æternitatis naturam penitus euertere. Sed videamus, quàm rectè. Sit ergo

3. Prima Concluſio. Aeternitas Dei, non eſt accidens, ſed ſubſtantia Dei. Hoc fundamenti loco nunc pono, quod à Vorſtio conceditur. Nam pagina 12. recenſet æternitatem inter proprietates Dei. Et poſtea pagina 27. dicit, *proprietates Dei, eſſe ipſam Dei eſſentiam.* Vnde ſequitur, æternitatem non accidens, ſed ſubſtantiam eſſe. Et hæc eſt communis Patrum ſententia.

D. Augu-

Digitized by Google

D.Auguſtinus in illud Pſalmi 101. *In generationem & generationem anni tui;* ſic habet: *Non aliud anni Dei, & aliud ipſe Deus; ſed anni Dei, æternitas Dei eſt. Aeternitas, ipſa Dei ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile.* Et D. Gregorius lib.16. moralium cap.21. *Neque enim aliud ipſe Deus, aliud dies eius ſunt: Deus namque hoc eſt, quod habet; Aeternitatem quippe habet, ſed ipſe eſt æternitas. Lucem habet, ſed lux ſua ipſe eſt.* Vide etiam Anſelmum in Monologio cap.21.& 22. Bernardum ſerm.80.in cantica,& alios.

4. Accedit duplex ratio. Vna, quia æternitas Dei, reipſa nihil eſt aliud, quam duratio Dei: Et duratio nihil aliud, quam exiſtentia durans, ſeu perſeuerans. Exiſtentia autem Dei, eſt ipſa Eſſentia Dei. Eſſentia autem ſubſtantia eſt, non accidens. Ergo à primo ad vltimum, Æternitas ſubſtantia Dei eſt. Altera, ſi æternitas eſſet accidens, reipſa diſtinctum à ſubſtantia Dei, ſequerentur duo abſurda. 1. Subſtantiam Dei perfici accidente, nec eſſe infinitè perfectam; quod ſupra refutatum eſt. 2. Deum non natura & eſſentia, ſed ſolo accidente, & quaſi contingenter æternum eſſe.

5. Secunda Concluſio. Æternitas Dei eſt indiuiſibilis & tota ſimul, neque habet partes ſibi inuicem ſuccedentes, quarum aliæ præteritæ ſint, aliæ futuræ. Ita Patres citati. Auguſtinus in Pſalm.101. *Aeternitas ipſa Dei, ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil eſt præteritum, quaſi iam non ſit; nihil eſt futurum, quaſi nondum ſit. Non eſt ibi, niſi Eſt: non eſt ibi, Fuit, & Erit.* Et hoc partim loco citato, partim alibi confirmat duobus ſcripturæ teſtimonijs. Exodi 3.14 *Ego ſum, qui ſum. Sic dices filiis Iſrael; Qui Eſt, miſit me ad vos.* Et Pſal.27. *Ego Hodie genui te.* Cur non dixit, Ego olim genui te? Nimirum, quia Pater genuit Filium in æternitate, quæ ſemper tota præſens eſt. Igitur rectè deſignatur per illam particulam, *Hodie.* Omitto teſtimonia aliorum Patrum, quæ paſſim obuia ſunt.

6. Ratio huius concluſionis ſumitur ex fundamēto iam poſito & conceſſo, in hunc modum; Subſtantia

Digitized by Google

eſſe hunc ipſum annum præſentem. Quarto, res in æternitate nunquam oriri aut interire, quia ſemper æternitati præſentes ſunt.

9. Hæ, inquam, obiectiones facile diluuntur. Nam prima conſequentia, à qua cætera dependent, neganda eſt. Non enim ſequitur, ſi tota æternitas coexiſtit omnibus partibus temporis, ipſas etiam partes ſimul inter ſe coexiſtere. Nam tota æternitas non coexiſtit omnibus partibus ſimul ſumptis & exiſtẽtibus, vt ſupponit Vorſtius, ſed ſingulis diuiſim ſumptis, & ſibi mutuo ſuccedentibus v.g. Hodie tota æternitas coexiſtit hodierno diei; cras tota coexiſtet craſtino diei; & perendie perendino; & ſic deinceps. Hinc autem non ſequitur, hodiernum, craſtinum, & perendinum diem, ſimul inter ſe exiſtere, ſed potius vnum alteri ſuccedere. Hoc oſtendo in ſimili exemplo. Totum cœlum, quantum quantum eſt, hodie coexiſtit Vorſtio; & poſt aliquot annos, eo mortuo, coexiſtet filio Vorſtij; &, eo etiam mortuo, coexiſtet nepoti Vorſtij, & ſic deinceps per ſingulas generationes. Hinc non ſequitur, Vorſtium, filium, nepotem, & reliquos poſteros, quotquot erunt, ſimul inter ſe exiſtere. Hæc ſolutio facile accommodabitur ad reliquas conſequentias, quæ ex Vorſtio allatæ ſunt.

10. Supereſt alia ipſius obiectio, quæ eſt huiuſmodi. Scriptura tribuit Deo præſens, præteritum, & futurum. Apocal. 1.4. *Qui eſt, & qui erat, & qui venturus eſt.* Et Daniel. 7.13. *Ad antiquum dierum peruenit.* Et Pſalm. 101.28. *Anni tui non deficient.* Et Iſaiæ 44.6. *Ego primus, & ego nouiſſimus.* Eſt ergo aliqua ſucceſſio in æternitate Dei, alioqui non poſſent illi tribui verba præteriti aut futuri temporis. Reſpondeo. Hanc obiectionem ſumpſit Vorſtius ex antiquis Patribus & Scholaſticis, & ſolutionem omiſit. Eſt autem hæc ſolutio. Scriptura ſæpe accommodat ſe ad noſtrum captum & infirmitatem; & ideo res ſpiritales & diuinas, quas in hac vita nõ ſatis capimus, explicat nobis more corporalium & humanarum,

Digitized by Google

rum, quas melius capimus. Hoc modo tribuit Deo mẽbra & affectiones humanas, non quod in Deo ſint, ſed quia per ea facilius poſſumus Deum apprehendere & concipere. Idem eſt de æternitate. Tribuit illi præteritum & futurum, non quod in ea ſint, ſed quia per præteritum & futurum, ſaltem imperfectè, concipimus æternitatem ſemper fuiſſe, & ſemper fore. Dices. Ergo ſcriptura decipit nos, quia tribuit Deo & æternitati, quod illi non conuenit. Reſpondeo. Non decipit, ſed inſtruit. Primo, quia oſtendit nobis viam, qua poſſimus venire in aliquam cognitionem rerum diuinarum, nẽpe per cognitionem rerum ſenſibilium & humanarum. Secundo, quia quando aliquid tribuit Deo, quod illi propriè non conuenit, ſatis inſinuat, ſe non propriè, ſed metaphoricè id facere. Hoc oſtendo in exemplis allatis. Nam cum dicit, Ioan. 4. 24. *Spiritus eſt Deus;* manifeſtè ſignificat Deum non habere membra corporalia. Similiter cum dicit Exodi 3. 14. *Ego ſum, qui ſum*: & Pſal. 2. 7. *Ego hodie genui te*: aperte declarat, in æternitate non eſſe præteritum & futurum. Vide Auguſtinum loco ſupra citato, & libro de vera religione cap. 49. Bedam in cap. 6. Ioannis, & alios.

11. Ad hanc ſolutionem duo addenda ſunt. Vnum eſt, eam procedere de ipſo Deo, & actibus eius internis, cuiuſmodi eſt generatio Filij, & productio Spiritus ſancti. In illis enim, ſeu potius in eorum duratione & æternitate, non datur prius & poſterius, nec præteritum & futurum. Secus eſt de actionibus tranſeuntibus, cuiuſmodi eſt creatio mundi, iuſtificatio, apparitio, de quibus verè poſſumus affirmare, alias priores, alias poſteriores eſſe; & ſimiliter, alias præteritas, alias futuras.

12. Alterum eſt, eam intelligi de nobis in hac vita, non autem de Beatis in cœlo exiſtentibus. Nos enim, vt dixi, non concipimus æternitatem perfecte, ſicut in ſe eſt, ſed imperfecte, quatenus aliquò modo per analogiam noſtri temporis explicari poteſt: & ideo tribuimus

Digitized by Google

mus illi præteritum & futurum, quæ in ea non ſunt. At Beati, ſicut clare vident eſſentiam Dei, ſic etiam æternitatem, quę reipſa nō differt ab eſſentia; ac proinde perfecte concipiunt illam indiuiſibilem, & ſine vlla partium ſucceſſione, ſicut in ſe eſt.

CAPVT IX.

De Viſione DEI.

DVo hic quæri ſolent. Primo, an Deus clare & intuitiue videri poſsit ab intellectu humano, vel angelico? Secundo, an etiam comprehendi poſsit? Communis Catholicorum ſententia eſt, videri poſſe, comprehendi non poſſe. Hanc paucis explicabo. Ac primo dicam de principiis efficientibus claram Dei viſionem. Deinde de ipſa viſione. Poſtremo de obiecto viſionis. Erit autem hic ordo.

De principijs efficientibus. 1. An intellectus creatus poſsit clare, & intuitiue videre Deum, ſicut in ſe eſt? 2. an ad videndum hoc modo Deum, indigeat ſpecie intelligibili? 3. an etiam indigeat lumine gloriæ? 4. an lumen gloriæ ſuppleri poſsit à Deo? 5. an lumen gloriæ poſsit eſſe connaturale alicui intellectui creato? 6. an Deus oculo corporeo videri poſsit? 7. an aliquis in hac vita Deum viderit?

De ipſa viſione. 8. an omnes viſiones beatificæ, tam hominum, quam Angelorum, ſint æquè perfectæ eſſentialiter? id eſt, an ſit eiuſdem ſpeciei, ſeu eſſentiæ ſpecificæ? 9. an ſint æquè perfectæ accidentaliter? id eſt, æquè intenſæ quoad gradus claritatis? 10. vnde proueniat, quod vna ſit perfectior & clarior, quam alia? 11. an aliqua poſsit eſſe tam perfecta, vt ſit comprehenſiua?

De obiecto viſionis. 12. an beati, qui vident Deum, vi-

Digitized by Google

videant omnia, quæ formaliter ſunt in Deo? id eſt, eſſentiam, attributa, & perſonas? 13. an videant omnia, quæ eminenter ſunt in Deo? id eſt, omnes creaturas, tam poſſibiles, quam exiſtentes? & conſequenter, an videant ea, quæ apud nos in terris geruntur? Nunc de ſingulis ſeorſim.

I. QVAESTIO.

An Intellectus creatus poſſit clarè & intuitiuè videre eſſentiam Dei?

1. EX ſcripturis conſtat, Deum 4. modis videri à nobis poſſe. Primo, in ſuis operibus, Iob. 36. 25. *Omnes homines vident eum: vnuſquiſque intuetur procul.* Quid eſt, Deum procul intueri? Nihil aliud, quam illum intueri in ſuo opere, quod procul abeſt à perfectione Dei. Secundo, in aliqua ſpecie corporali, ſiue hominis, ſiue ignis, Iſaiæ 6. 1. *Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium excelſum & eleuatum.* Et Geneſ. 32. 30. *Vidi Dominum facie ad faciem.* Tertio, per fidem, 1. Corint. 13. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate.* Quarto, per humanitatem aſſumptam, Baruch 3. 38. *Poſt hæc in terris viſus eſt, & cum hominibus conuerſatus eſt.*

2. Nunc quæſtio eſt, an præter hos 4. modos, ſit alius quintus, quo videri poſſit Deus ab intellectuali creatura, nempe clarè, intuitiue, & immediate, ſicut in ſe eſt? Negant Armeni, & quidam recentiores Græci apud Armacanum lib. 14. quæſtionum contra Armenos, afferentes, beatos in cœlo non videre diuinam eſſentiam immediate, ſed fulgorem quendam ab ea emanantem. Quibus fauere videntur Chryſoſtomus, Theodoretus, & quidem alij, de quibus poſtea in tertia obiectione. Sit tamen

3. Prima Concluſio. Intellectus creatus poteſt eleuari ad videndum Deum immediate & intuitiue, ſicut in ſe eſt. Ita D. Thomas quæſt. 12. art. 1. Et probat dupliciter.

Digitized by Google

pliciter. Primo, quia homo poteſt conſequi beatitudinem ſuam, ad quam à Deo ordinatus eſt: hæc autem cōſiſtit in clara Dei viſione, vt alibi probandum eſt. Secundo, quia in homine eſt naturale deſiderium cognoſcendi cauſam, quando intuetur effectum: ergo viſis creaturis, naturaliter deſiderat videre Deum: ſed nullum deſiderium naturale eſt fruſtra; ergo &c. Loquitur D. Thomas de naturali deſiderio, non innato, ſed elicito, quod ideo vocat naturale, quia eſt neceſſarium, ſaltē quoad ſpecificationem. Nemo enim, niſi ex errore, poteſt viſionem Dei odio habere.

4. Secunda Concluſio. Beati, qui in cœlo ſunt, vident immediatè Deum, ſicut in ſe eſt. Probatur 1. ex illo Matth. 5. 8. *Beati mundò corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* Vnde Auguſtinus epiſt. 112. *Scimus poſſe videri Deum, quia ſcriptum eſt; Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* Secundo, ex illo Matth. 18. 11. *Angeli eorum ſemper vident faciem patris mei, qui in cœlis eſt.* Tertio, ex illo 1. Corinth. 13. 12 *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Quarto, ex illo 1, Ioan. 3. 2. *Scimus, quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt.*

5. Primo obijcitur illud Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit vnquam.* Ergo Angeli, qui tunc erant beati, quando hæc ſcribebantur à Ioanne, non videbant Deum: ergo nec reliqui beati videbunt. Ianſenius in Concordia cap. 15. interpretatur de viſione comprehenſiua, quam nec Angeli, nec alij beati habent. Alij rectius ſic intelligunt: *Deum nemo hominum vidit vnquam;* iuxta illud 1. Timot. 6. 16. *Quem nullus hominum vidit, ſed nec videre* poteſt, nempe in hac vita. Vide Auguſtinum epiſt. 112.

6. Secundò obijcitur illud 1. Petri 1. 12. *In quem deſiderant Angeli proſpicere.* Ergo reipſa non vident Deum, alioqui non deſiderarent eum videre. Reſpondeo. Angeli vident Deum ſine faſtidio, & ideo dicuntur habere perpetuum deſiderium vidēdi illum, quia nunquā fatigantur

Digitized by Google

gantur videndo. Ita Gregorius lib. 18. moralium cap. 28. Beda in lib. quæſtionum, q. 9. Iſidorus lib. ſententiarum, ſent. 22.

7. Tertio obijcitur authoritas Chryſoſtomi, Theodoreti, Euthymij, & Theophylactij, qui negant Deum ab Angelis, aut alijs beatis videri poſſe. Reſpondeo. Aliqui cum D. Thoma conantur illos excuſare varijs modis. Primo, quod loquantur de viſione comprehenſiua, 2. quod de viſione corporali. 3. quod de viſione in hac vita mortali. 4. quod de viſione naturali, ſeu per ſolas naturæ vires facta. Alij negant excuſari poſſe, vt Gabriel Vaſquez in 1. p. diſp. 37. cap. 3.

8. Quarto obijcitur: Inter potentiam & obiectum debet eſſe proportio: ſed inter intellectum creatum, & Deum increatum nulla eſt proportio, cum alter finitus, alter infinitus ſit: ergo intellectus creatus non poteſt videre Deum increatum. Reſpõdeo. Duplex eſt proportio. Vna quantitatiua, quæ in eo conſiſtit, quod vnum menſuret alterum ſecundum proportionem dupli, aut tripli, aut ſimili modo: Talis eſt proportio inter binariũ & quaternarium, quia binarius bis repetitus, menſurat & adæquat quaternarium: Quod ſi daretur aliquis numerus infinitus, inter illum & binariũ nulla eſſet proportio. Binarius enim quotieſcunque repeteretur, nũquam exæquaret numerum infinitum. Huiuſmodi autem proportio non requiritur in noſtro caſu. Eſt ergo alia proportio, quæ in eo conſiſtit, quod vnum dicat habitudinem ſeu eſſentialem ordinem ad alterum; quo pacto ſe habent materia & forma, cauſa & effectus, potentia & obiectum. Talis proportio eſt inter Deum, & intellectum creatum, quia intellectus dicit eſſentialem ordinem ad intelligibile, ſub quo etiam Deus continetur. Vide plura q. 3. 3

9. Quinto obijcitur: Subſtantia Dei nõ minus excedit intellectum creatum, quam ſubſtantia Angeli oculum corporeum; ſed oculus corporeus non poteſt eleuari

tuari ad videndam ſubſtantiam Angeli: ergo nec intellectus creatus ad videndam ſubſtantiam Dei. Reſpondeo. Maior vera eſt, ſi ſpectemus exceſſum perfectionis; ſed tunc neganda eſt conſequentia. Falſa eſt, ſi ſpectemus proportionem, quæ eſt inter potentiam & obiectum; & quæ maxime ſpectari hic debet. Nam ſubſtantia Dei habet proportionem cum intellectu creato, vt dictum eſt; non autem ſubſtantia Angeli cum oculo corporeo, quia non continetur ſub adæquato obiecto oculi corporei, quod eſt viſibile corporeum. Vide infra quæſt. 6.

II. QVÆSTIO.

An intellectus creatus indigeat ſpecie intelligibili ad videndum Deum?

1. SVppono duplicem eſſe ſpeciem: vnam impreſſam, quæ dicitur intelligibilis; alteram expreſſam, quæ dicitur conceptus, ſeu verbum mentis. Prior effectiue concurrit ad intellectionem; poſterior eſt terminus intellectionis. De priori hic quæſtio eſt: & tria quæri poſſunt. 1. an de facto detur ſpecies intelligibilis, quæ eſſentiam diuinam clare & intuitiue repræſentet beatis in cœlo exiſtentibus. 2. ſi non datur, an ſaltem poſſibilis ſit. 3. an etiam poſsibilis ſit ſpecies intelligibilis, quæ non intuitiue, ſed tamen abſtractiue & diſtincte eſſentiam diuinam repræſentet?

2. Prima Concluſio. Beati de facto non vident eſſentiam diuinam per ſpeciem intelligibilem, ſed per ipſam eſſentiam, quæ ſubit vicem ſpeciei intelligibilis. Eſt communis ſententia: & ratio eſt; quia ad omnem intellectionem duo neceſſario debent concurrere, nempe intellectus, & obiectum intelligibile: obiectum autem vel per ſe, vel per ſpeciem ſui concurrit. Per ſe, quando eſt immateriale, & ſufficienter coniunctum Intellectui: nam ſi materiale eſt, non poteſt per ſe concurrere ad in-

Digitized by Google

tellectionem, quæ immaterialis eſt, ſed per ſpeciem immaterialem. Si autem eſt quidem immateriale, ſed tamen non ſufficienter præſens intellectui, non poteſt etiam per ſe concurrere, ſed per ſpeciem ſui vicariam, quę intellectui impreſſa ſit. Hinc ſequitur, non opus eſſe ſpecie intelligibili, quando obiectum per ſe præſens eſt intellectui, & immateriale: at eſſentia diuina, quæ eſt obiectum viſionis beatificæ, eſt per ſe intime præſens intellectui creato, & præterea eſt immaterialis, ergo per ſe poteſt concurrere ad viſionem, & non indiget ſpecie vicaria.

3. Vnde patet eſſentiam diuinam duplici titulo effectiue concurrere ad viſionem beatificam eliciendam. 1. per influxum generalem, quatenus eſt prima & vniuerſalis cauſa, quæ cum omnibus cauſis ſecundis in eandē numero actionem influit. 2. per influxum particularē, quatenus eſt obiectum viſionis. Dices. omnis actio & concurſus Dei ad extra eſt liber; ergo ſi Deus concurrit ad viſionem beatificam, debet libere concurrere; ergo non poteſt concurrere per eſſentiam ſuam ſub ratione eſſentiæ; quia eſſentia, vt præciſe eſſentia eſt, antecedit liberam determinationem voluntatis; ergo non poteſt eſſe immediatum principium liberæ actionis. Scot. quodl. 14. art. 2. propter hoc argumentum, negat eſſentiam immediate concurrere ad viſionem beatificam, ſed mediante libera Dei voluntate. Quod ſic explicat. Cognitio qua Deus cognoſcit ſeipſum, ideo naturalis eſt & neceſſaria, quia fit ante liberam determinationem voluntatis, per eſſentiam diuinam, quæ eſt loco ſpeciei intelligibilis. Cognitio vero, qua cognoſcit futura contingentia, eſt libera, quia fit poſt liberam determinationem voluntatis, ac proinde non poteſt fieri immediate per eſſentiam diuinam, quæ ſit loco ſpeciei intelligibilis, ſed mediante libera determinatione voluntatis. Idem ergo dicendum eſt de concurſu Dei ad viſionem beatificam. Cum enim concurſus ille ſit liber,

non

Digitized by Google

non poteſt eſſe immediate ab eſſentia, ſed mediante libero actu voluntatis.

4. Hæc limitatio Scoti mihi placet, quia non facile poteſt intelligi, quomodo eſſentia diuina poſſit immediate extra ſe operari, ſi omnis actio Dei externa debeat eſſe libera. Dices. Hoc commode poteſt intelligi, & explicari hoc modo. Vt Deus libere dicatur agere extra ſe, non opus eſt, vt ſinguli ipſius concurſus ſint liberi, qui ad vnam actionem conueniunt, ſed ſatis eſt aliquem eſſe liberum: hoc autem fit in propoſito. Nam ad viſionē beatificam, quæ eſt actio extra Deum, multæ cauſæ cōcurrunt. 1. Deus, tanquam cauſa prima & vniuerſalis. 2. intellectus creatus, lumen gloriæ, & eſſentia diuina loco ſpeciei intelligibilis, tanquam tres cauſæ ſecundæ & particulares. Iam ergo, vt Deus dicatur libere cōcurrere ad viſionem beatificam, ſatis eſt, quod concurrat libere per influxum ſuum generalem, licet eſſentia diuina neceſſario concurrat per modum obiecti. Et patet in ſimili exemplo. Nam aliqua intellectio hominis poteſt eſſe libera, etiamſi ad eam ſpecies intelligibilis ex parte obiecti neceſſario concurrat. Hæc reſponſio probabilis eſt; facilius tamen defendi poteſt, omnem concurſum Dei ad extra, qualiſcunque ſit, liberum eſſe, quia ſuſpēdi à Deo poteſt, & ideo non poſſe fieri immediate per eſſentiam, ſed à libera voluntatis determinatione: quod etiam aperte docet D. Thomas q. 19. art. 4.

5. Vnum obijci poteſt; quia hinc ſequitur, quod voluntas diuina, non autem eſſentia ſuppleat locū ſpeciei intelligibilis; at hoc falſum eſt. Cum enim duo ſint officia ſpeciei, nempe obiectum repræſentare intellectui, & cum intellectu actiue concurrere ad eliciendam viſionem; voluntas neutrum præſtare poteſt. Non primum, quia non poteſt adæquate repræſentare eſſentiā diuinam, cum ſit quaſi attributum eſſentiæ. Nec ſecundum, quia eſt quaſi poſterior eſſentia diuina: ergo non poteſt efficere viſionem eſſentiæ, vt eſſentia eſt, quia

cauſa, vt cauſa, debet eſſe prior. Reſpondeo. Prius officium ſpeciei, quod eſt repræſentare obiectum, ſuppleri poteſt per ipſam eſſentiam: poſterius vero, quod eſt actiue concurrere ad viſionem, per voluntatem. Et quamuis voluntas concipiatur eſſe poſterior eſſentia ſecundum ſe ſpectata, tamen voluntas, vt eſt principium viſionis, concipitur eſſe prior, quam eſſentia, vt eſt per viſionem cognita.

6. Secunda Concluſio. Tametſi de facto non detur ſpecies intelligibilis, quæ clare & intuitiue repræſentet eſſentiam diuinam in viſione beatifica, dari tamen poteſt. Ita Molina, Vaſquez, & multi alij recentiores contra quoſdam Thomiſtas. ratio eſt, quia nulla hic apparet contradictio. Et confirmatur; quia in viſione beatifica de facto datur ſpecies expreſſa, id eſt, beati videntes diuinam eſſentiam formant verbum mentis, ſeu conceptum formalem, qui eſt actualis repræſentatio diuinę eſſentiæ; ergo etiam poteſt dari ſpecies impreſſa, quæ eandem eſſentiam repræſentet. Nam licet hæ duæ ſpecies in multis differant, in hoc tamen conueniunt, quod vtraque repræſentet rem intellectam: vnde quoad hoc eſt par ratio vtriuſque. Si ergo non implicat dari expreſſam ſpeciem, poterit etiam dari impreſſa.

7. Hoc argumentum valde torquet Thomiſtas. Aliqui fatentur eſſe eandem rationem vtriuſque ſpeciei, & ideo negant vtramque dari poſſe. Sed non recte id negant de expreſſa, ſeu verbo mentis. Primo, quia Patres concedunt verbũ mentis in viſione beatifica, præſertim Auguſtinus lib. 15. de Trinitate cap. 16. Anſelmus in monologio cap. 13. Et merito; quia in omni intellectione datur verbum mentis, ſeu conceptus formalis, qui eſt quaſi vitalis quædam imago rei intellectæ: cum intelligere nihil aliud ſit, quam vitaliter efformare ſeu exprimere imaginem rei intellectæ. At viſio beatifica eſt quædam intellectio: ergo in ea datur verbum mentis. Et ratio communis eſt; quia omnis vera actio

eſt

Digitized by Google

eſt quædam productio, & qui vere aliquid agit, vere aliquid producit: ſed omnis intellectio creata eſt vera actio: ergo per eam debet aliquid produci: hoc autem non eſt aliud, quam verbum mentis. Dices 1. Intellectio eſt qualitas, non actio. Reſpondeo. Terminus intellectionis eſt qualitas: ipſa autem intellectio eſt actio. Dices 2. Tunc ſolum producitur imago rei cognitæ in Intellectu, quando res cognita per ſe non eſt præſens Intellectui: cum vero per ſeipſam præſens eſt, non opus eſt eius imagine & ſimilitudine. At in viſione beatifica præſens eſt eſſentia diuina, quæ eſt res cognita; ergo non opus eſt vlla imagine aut ſpecie, quæ illam repræſentet. Et confirmatur à ſimili: quia ſpecies impreſſa nō eſt neceſſaria, cum obiectum eſt præſens; ergo nec expreſſa. Reſpondeo. Non eſt ſimile, quia ſpecies impreſſa ſolum ponitur, vt ſuppleat abſentiam & efficacitatē obiecti. Vnde ſi ipſum obiectum ſit præſens, non opus eſt ſpecie impreſſa. At ſpecies expreſſa non ideo ponitur, vt ſuppleat locum obiecti; ſed quia actio non poteſt eſſe ſine termino; nec obiectum poteſt cognoſci, niſi formetur aliquis conceptus de obiecto. Vnde, ſiue obiectum ſit præſens, ſiue abſens, ſemper eſt neceſſaria ſpecies expreſſa. Hoc manifeſte patet in diuinis, quia Pater cognoſcendo ſuam eſſentiam producit verbum mentis, & tamen eſſentia eſt illi præſentiſſima: ergo ad productionem verbi nihil intereſt, ſiue obiectum ſit præſens, ſiue abſens. Dices 3. Ergo viſio non fertur immediate in diuinam eſſentiam, ſed mediante verbo mentis. Reſpondeo. Fertur immediate in diuinam eſſentiam, tanquam in obiectum cognitum: in verbum mentis, tanquam in terminum. Nam verbum non eſt id quod cognoſcitur, ſed eſt terminus, qui per cognitionem exprimitur.

8. Hæc contra negantes ſpeciem expreſſam in viſione beatifica. Alij, qui eam concedunt, conantur aſſignare varias differentias inter expreſſam & impreſ-

ſam, propter quas vna concedi poſsit, non altera. Prima eſt, quod impreſſa debeat eſſe immaterialior, quam obiectum, quia ſupplet vicem obiecti, quod non facit expreſſa. Cũ ergo nulla ſpecies poſsit eſſe immaterialior, quam eſſentia diuina, ſequitur non poſſe dari ſpeciem impreſſam, quæ ſubeat illius locum. Hæc differentia nulla eſt. Nam ſpecies, quæ ſubſtantiam Angeli repræſentat, non eſt immaterialior, quam ſubſtantia Angeli. Non ergo neceſſe eſt, omnem ſpeciem eſſe immaterialiorem, quam obiectum, cuius eſt ſpecies. Altera eſt, quod ſpecies impreſſa deberet immediate produci à Deo, & ſic eſſet infinita, & illimitata, quia nihil eſſet, à quo limitaretur; ſed implicat rem aliquam creatam eſſe illimitatam: Ergo implicat dari ſpeciem impreſſam eſſentiæ diuinæ. At ſpecies expreſſa non eſſet illimitata, quia poteſt limitari ab intellectu, à quo producitur. Hęc etiam differentia falſa eſt. Non enim quicquid immediate à Deo producitur, eſt infinitum & illimitatum, vt patet in productione mundi & Angelorum. Deus enim libere producit res extra ſe, ac proinde poteſt res limitare, ſicuti vult. Tertia eſt, quod ſpecies impreſſa, ſi daretur, effectiue concurreret ad viſionem beatificam, ac proinde efficeret hominem beatum; quod tamen non eſt concedendum. Nulla enim creatura poteſt nos facere beatos. At ſpecies expreſſa; cum ſit tantum terminus viſionis, non facit nos effectiue beatos, ſed tantum formaliter, quod non eſt abſurdum. Et patet in ſimili exemplo; quia nulla creatura poteſt effectiue producere gratiam, & conſequenter, nec effectiue facere nos Deo gratos: Et tamen ipſa gratia, quæ eſt creatura, formaliter facit animam Deo gratam. Ergo etiam nulla creatura poteſt effectiue concurrere ad productionem viſionis beatificæ, licet ipſa viſio formaliter nos faciat beatos, Sed neque hęc differentia alicuius momenti eſt. An non intellectus creatus & lumen gloriæ effectiue concurrunt ad productionem viſionis beatificæ? omni-

Digitized by Google

no. Et tamen creaturæ ſunt. Cur ergo ſpecies impreſſa non poſſet concurrere?

9. Ex dictis concludo, ſicut de facto datur ſpecies expreſſa in viſione beatifica, ſic impreſſam dari poſſe, ſi eſſet neceſſaria. Superſunt aliquot obiectiones diluendæ, quæ contra impreſſam adferri ſolent. Prima eſt; Eſſentia diuina eſt infinita, & continet in ſe omnes perfectiones poſſibiles: Ergo non poteſt clare & intuitiue repræſentari per ſpeciem finitam, quæ ad vnam certam perfectionem determinata eſt. Reſpondeo. Neganda eſt conſequentia; quia ſi poteſt clare & intuitiue repræſentari per ſpeciem expreſſam, quę eſt etiam finita, & ad certam perfectionem determinata; cur non ſimiliter per impreſſam? Eſt enim par ratio. Addo, eſſentiam diuinam, tametſi infinita ſit, finito tamen modo, per ſpeciem finitam reprę ſentari: ſicut eadem eſſentia infinita, finito modo videtur per viſionem beatificam. Illa autē determinata perfectio, quæ reperitur in vtraque ſpecie, tam impreſſa, quam expreſſa, in eo conſiſtit, quod finito modo repræſentet eſſentiam infinitam.

10. Secunda obiectio. Deus eſt ſuum eſſe ſubſiſtens: ſpecies impreſſa non eſt ſuum eſſe ſubſiſtens. Ergo non poteſt Deum repræſentare, ſicut in ſe eſt. Reſpondeo. Hic etiam negatur conſequentia; quia nec ſpecies expreſſa eſt ſuum eſſe, & tamen repræſentat Deum, qui eſt ſuum eſſe. Simili argumento, ſi quid valeret, poſſes concludere, Eſſentiam Angeli non poſſe videri per ſpeciem. Sic enim colligeres; Eſſentia Angeli eſt ſubſtantia: ſpecies impreſſa non eſt ſubſtantia: Ergo non poteſt repræſentare eſſentiam Angeli, ſicut in ſe eſt. Sicut ergo hic negatur conſequentia, ſic etiam ibi.

11. Tertia obiectio. Si daretur ſpecies impreſſa, quæ clare & intuitiue Deum repræſentaret, poſſet Angelus per ſolas naturę vires illam ſpeciem cognoſcere, quia eſſet finita & creata: Ergo cognoſcendo illam ſpeciem, ſimul etiam videret eſſentiam diuinam, quæ per illā cla-

Digitized by Google

re repræſentaretur: Et ſic Angelus per ſolas naturæ vires eſſet beatus, quod eſt abſurdum. Reſpondeo. Si daretur talis ſpecies, eſſet ordinis ſupernaturalis, ſicut eſt ipſa viſio, & lumen gloriæ; ac proinde Angelus naturaliter non cognoſceret illam. Hoc ſufficit pro ſolutione. Addo nihilominus, etiamſi illam cognoſceret, ſiue naturali ſiue ſupernaturali lumine, non tamen per illam cognitam videret eſſentiam diuinam. Ratio eſt, quia ſpecies illa, ſi daretur, dupliciter ſpectari poſſet. 1. quatenus eſſet ſpecies repræſentans Deum. 2. quatenus eſſet effectus Dei. Priori modo non ſeruiret, niſi illi, in cuius intellectu eſſet. Sicut enim ſpecies coloris non repræſentat colorem, niſi oculo habenti illam ſpeciem; ſic de ſpecie intelligibili, ſeruata proportione ſtatuendum eſt. Poſteriori modo, ſimilis eſſet alijs effectibus diuinis, qui non niſi confuſam & abſtractiuam Dei cognitionem pariunt.

12. Tertia Concluſio. Nam poteſt dari ſpecies impreſſa, quæ diſtincte & abſtractiue repræſentet eſſentiã diuinam. Ita multi recentiores contra Scotum & Molinam. Et ratio eſt, quia ſi diſtincte repræſentat eſſentiam diuinam, neceſſario repræſentat illam cum actuali exiſtentia, quæ eſt de intrinſeca ratione eſſentiæ: Ergo non repræſentat abſtractiue, ſed intuitiue. Dices. Cognitio abſtractiua æque poteſt eſſe rei exiſtentis & non exiſtentis, quia abſtrahit ab vtroque. Nam & Mathematicus poteſt clauſis oculis abſtractiue cognoſcere eclypſin ſolis actu exiſtentem; & quilibet poteſt cogitare de amico ſuo exiſtente & viuente. Reſpondeo. Cognitio abſtractiua poteſt quidem eſſe rei exiſtentis, vt in exemplis allatis patet; non tamen poteſt eſſe rei, vt actualiter exiſtentis & præſentis. Nam ſi cognoſcitur res aliqua, vt eſt actu exiſtens & præſens, iam cognoſcitur intuitiue. At Deus, ſi diſtincte eius eſſentia cognoſcitur, non poteſt aliter cognoſci, quam ſecundum omnes perfectiones eſſentiales: Ergo debet cognoſci ſecun-

dum

Digitized by Google

dum actualem exiſtentiam & immenſitatem: Ergo, quatenus actu præſens eſt.

13. Dices 2. D. Paulus intuitiuè vidit eſſentiam diuinam in raptu. Ergo poſt raptum recordabatur ſe illam vidiſſe: Ergo habebat aliquam ſpeciem, quæ repræſentabat illi eſſentiam diuinam: Non intuitiuè: Ergo abſtractiuè. Reſpondeo. Antecedens incertum eſt, & à pleriſque negatur, vt q. 7. videbimus. Deinde, diſtingui poteſt primum conſequens. Nam ſi ſenſus eſt, D. Paulum ita recordatum fuiſſe, vt poſt viſionem factam retinuerit diſtinctam cognitionem eſſentiæ diuinæ, negandum eſt. Quod ſic oſtendo. In viſione beatifica poſſunt hæc 4. ſpectari. 1. lumen gloriæ, confortans & eleuans intellectum ad videndum Deum. 2. eſſentia diuina, per modum obiecti concurrens ad viſionem Dei. 3. ipſa viſio. 4. terminus viſionis, id eſt, ſpecies expreſſa, ſeu verbum mentis. His omnibus ſublatis, nihil reliquum eſt, quod eſſentiam diuinam diſtinctè repræſentet. Non ergo poterat Paulus poſt factam, ſeu præteritam viſionem, retinere diſtinctam cognitionem diuinæ eſſentiæ. Poterat tamen formare nouum conceptum de actu viſionis præterito, quatenus erat vitalis, quem in ſe fuerat expertus; ſed ille conceptus non repræſentaſſet eſſentiam diuinam diſtinctè, ſed tantum confuſe & imperfecte.

14. Tria habemus ex dictis. 1. de facto non dari ſpeciem impreſſam, quæ clarè & intuitiuè repræſentet diuinam eſſentiam, eo quod non ſit neceſſarium. 2. poſſe nihilominus dari talem ſpeciem, ſi eſſet neceſſe, ſicut re ipſa datur ſpecies expreſſa, quæ eſt planè neceſſaria, tanquam terminus viſionis beatificæ. 3. non tamen poſſe dari ſpeciem impreſſam, quæ diſtinctè & abſtractiuè diuinam eſſentiam repræſentet.

Digitized by Google

III. QVAESTIO.

An intellectus creatus indigeat lumine gloriæ ad videndum Deum?

1. AD omnem intellectionem creatam, debent duo concurrere effectiuè, nempe intellectus, & obiectum intelligibile. Et quidem obiectum, vel per ſe, ſi præſens ſit, & actu intelligibile: vel per ſpeciem vicariam, ſi abſens ſit, aut actu non intelligibile. Hactenus oſtendi, ad viſionem beatificam, ex parte obiecti non requiri ſpeciem intelligibilem, ſed ſufficere ipſam eſſentiam diuinam, quæ per modum obiecti, liberè & gratuito concurrit ad ſui viſionem eliciendam. Nunc quæritur, an ex parte intellectus requiratur aliquod lumen, ſeu auxilium ſupernaturale ad eandem viſionem? an vero intellectus creatus ex ſua parte ſufficiens ſit, modo ex parte obiecti non ſit defectus? Hoc tenet Durandus. Aſſerit enim Deum, qui eſt obiectum viſionis, in hac vita non manifeſtari noſtro intellectui, ſicut in ſe eſt, ſed vt relucet in creaturis ſenſibilibus: Et ideo intellectum in hac vita non poſſe clarè intueri Deum in ſe, ſed obſcurè cognoſcere ex creaturis. At in altera vita, ablato impedimento ſenſuum, Deum immediatè manifeſtari intellectui, & ideo ab intellectu immediatè videri poſſe ſine vllo auxilio ſupernaturali.

2. Prima Concluſio. Ad claram & intuitiuam Dei viſionem non ſolum ex parte obiecti neceſſarius eſt gratuitus Dei concurſus, ſed etiam ex parte intellectus requiritur auxilium ſupernaturale, quod intellectum iuuet, & quaſi eleuet ſupra ſuas vires, ad eſſentiam clarè conſpiciendam. Eſt communis ſententia contra Durandum. Et probatur primo à ſimili, quia viſio beatifica non eſt minus ſupernaturalis, quàm aſſenſus fidei. Huic enim, tanquam imperfectiori, ſuccedit viſio, tanquam aliquid perfectius, iuxta illud Apoſtoli 1. Cor. 13.

12. Vi-

Digitized by Google

12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* Et hoc eſt, quod ibidem ait: *Cum venerit, quod perfectum eſt, euacuabitur, quod ex parte eſt*; id eſt, cùm venerit clara viſio, euacuabitur obſcura fides. Atqui ad aſſenſum fidei eliciendum, non ſolum ex parte obiecti requiritur diuina reuelatio; ſed etiam ex parte intellectus neceſſarium eſt lumen fidei: Ergo ſimiliter, ad claram Dei viſionem eliciendam, non ſufficit ex parte obiecti concurſus eſſentiæ diuinæ, ſed etiam ex parte intellectus neceſſarium eſt lumen altioris ordinis, quàm ſit lumen fidei. Hoc autem lumen altioris ordinis, vocamus lumen gloriæ.

3. Dices: Non eſt ſimile, nam obiectum fidei eſt obſcurum, quia non eſt per ſe præſens intellectui, ſed per obſcuram Dei reuelationem illi proponitur; & ideo intellectus non poteſt illi præbere aſſenſum, niſi iuuetur aliquo lumine ad illam obſcuritatem ſuperandam. At obiectum viſionis beatificæ eſt clarum & manifeſtum, quia per ſe immediatè præſens eſt intellectui, ac proinde intellectus ſine vllo externo auxilio, poteſt ipſum clarè intueri. Reſpondeo. Similitudo, ſeu proportio inter fidem & viſionem in eo conſiſtit, quod ſicut obiectum fidei eſt ſupernaturale, ſic etiam obiectum viſionis. Vnde ſicut intellectus per ſolas naturæ vires non poteſt præbere aſſenſum obiecto fidei, quia ſupernaturale eſt; ſic etiam non poteſt intueri obiectum viſionis, quia ſimiliter ſupernaturale eſt. Vel ſic potius; ſi intellectus non poteſt naturaliter habere obſcuram & abſtractiuam cognitionem de obiecto ſupernaturali; multo minus claram & intuitiuam.

4. Secundo probatur concluſio contra Durandum, quia ſi intellectus remoto impedimento ſenſuum poteſt per ſolas naturæ vires Deum clarè intueri, ſicut in ſe eſt, neceſſario ſequitur alterutrum è duobus, vel Deum æquè clarè videri ab omnibus beatis, ſi omnes habent intellectũ æqualis perfectionis naturalis;

Digitized by Google

vel, ſi differant in perfectione naturali, ab iis perfectius videri Deum, qui habent perfectiorem intellectum, etiamſi habeant minora merita: vtrumque abſurdum eſt. Durandus conuictus hoc argumento, fatetur primo, omnes homines beatos, quotquot in cœlo ſunt, habere intellectum æqualis perfectionis naturalis. 2. omnes ęqualiter videre diuinam eſſentiam. Christum, & B. Virginem, ex hac parte, eſſe æquales cęteris hominibus; inferiores tamen Angelis, qui habent perfectiorem intellectum. Si obijcias, homines beatos, ſicut fuerunt inæquales in merito, ita nunc eſſe inæquales in præmio, quod conſiſtit in viſione beatifica; reſpondet Durand. eſſe æquales & inæquales, diuerſo ſenſu. Aequales in præmio eſſentiali, id eſt, in viſione Dei; inæquales in pręmio accidentali, id eſt, in reuelatione aliarum rerum & myſteriorum, quæ vident in eſſentia diuina. Sed facile refellitur; quia merita reſpondent pręmio eſſentiali; ergo ſicut eſt inæqualitas in meritis, ita debet eſſe in præmio eſſentiali.

5. Prima obiectio. Si lumen gloriæ iuuat & confortat intellectum, vel id facit intenſiuè augendo naturalem virtutem intellectus, vel concurrendo cum illo per modum cauſæ partialis. Non prius, quia intellectus, cũ ſit proprietas animæ, non poteſt intendi aut remitti. Nec poſterius, quia quando duo agentia partialia concurrunt ad eundem effectum, quodlibet illorum per ſe poteſt producere illum effectum, aut ſaltem partem illius effectus, vt patet in duobus equis trahentibus eundem currum, aut in duobus ignibus calefacientibus idem hypocauſtum. Sed neque à ſolo lumine gloriæ, neque à ſolo intellectu, poteſt elici viſio beatifica, aut aliquid illius viſionis: ergo non ſunt duo agentia partialia. Reſpondeo. Duplex eſt genus agentium partialium. Quædam ſunt ſubordinata reſpectu eiuſdem effectus, quo pacto ſe habent manus & calamus reſpectu ſcriptionis; voluntas & gratia, reſpectu meriti; & horum

vnum

vnum non poteſt agere ſine altero. Alia non ſunt ſubordinata; vt duo trahentes eandem nauem; & horum vnum poteſt agere ſine altero. Prioris generis ſunt intellectus, & lumen gloriæ reſpectu viſionis beatificæ. Obiectio autem procedit de poſteriori genere.

6. Secunda obiectio. Si requiritur lumen gloriæ, hoc ideo eſt, vt intellectus ſit proportionatus ſuo obiecto, id eſt, eſſentiæ diuinæ: ſed adhuc cum lumine gloriæ manet improportionatus, quia manet finitus; & finiti ad infinitum nulla eſt proportio. Reſpondeo. Iam ſupra dictum eſt, non requiri proportionem mathematicam, ſeu quantitatiuam, qualis eſt inter duplum & quadruplum, quia talis eſſe non poteſt inter Deum & creaturam; ſed ſufficere proportionem, qualis eſt inter potentiam & obiectum. Dices: Talis proportio poteſt eſſe ſine lumine gloriæ: ergo ſi illa ſufficit, non opus eſt lumine gloriæ. Antecedens patet, quia intellectus noſter, ſine lumine gloriæ, dicit eſſentialem ordinem ad obiectum ſuum adæquatum: ergo etiam ad Deum, qui ſub illo obiecto continetur; ergo inter Deum & intellectũ eſt talis proportio, qualis eſt inter potentiam & obiectum: ſi ergo ſufficit hæc proportio, ſuperuacaneum eſt lumen gloriæ. Et confirmatur, quia Deus vel eſt obiectum noſtri Intellectus, vel non eſt; ſi eſt, poteſt videri ab intellectu ſine lumine gloriæ: ſi non eſt, non poteſt videri etiam cum lumine gloriæ. Nulla enim potentia, quantumlibet adiuta, poteſt attingere id, quod eſt extra ambitum ſui obiecti. Reſpondeo. Duo ſunt in obiecto. 1. res ipſa, quæ cognoſcitur. 2. modus cognoſcendi. In noſtro caſu, res ipſa, quæ cognoſcitur, eſt Deus. Modus autem cognoſcendi Deum eſt triplex. Nam 1. cognoſci poteſt ex creaturis, tanquam ex ſuis effectib. 2. ex reuelatione diuina. 3. per claram & intuitiuam viſionem. Igitur intellectus noſter dicit eſſentialem & connaturalem ordinem ad Deum, quatenus eſt res, quæ cognoſcitur; itemque ad primum modum cogno-

Digitized by Google

ſcendi Deum, nempe ex creaturis: non tamen ad ſecũdum & tertium modum, nempe per reuelationem & claram viſionem. Itaque ad hos modos eleuari debet intellectus per lumen fidei & gloriæ.

7. Tertia obiectio. Eſſentia diuina loco ſpeciei intelligibilis concurrit cum intellectu ad viſionem; ergo fruſtra eſt lumen gloriæ, quia concurſus ille diuinæ eſſentiæ ſufficiens erit. Et confirmatur, quia quando plures cauſæ inter ſe ſubordinatæ concurrunt ad eundem effectum, tunc vnicuique cauſæ aſsignanda eſt aliqua particularis ratio in effectu: Sed in viſione beatifica non poteſt dari particularis ratio, propter quam poni debeat lumen gloriæ, ſi ponitur concurſus eſſentiæ diuinæ. Nã in viſione diſtingui poſſunt hæ quinque rationes particulares. 1. quod ſit actio vitalis. 2. quod ſit cognitio. 3. quod ſit intellectio, ſeu cognitio intellectiua. 4. quod ſit intellectio talis obiecti. 5. quod ſit intellectio clara & intuitiua: Sed tres primæ rationes conueniunt viſioni propter intellectum, quia ab intellectu habet, quod ſit actio vitalis, cognitio, & intellectio. Reliquæ duæ conueniunt illi propter concurſum diuinæ eſſentiæ, quia viſio ab eſſentia diuina habet, quod ſit cognitio talis obiecti, & quod ſit intuitiua. Nulla ergo ſupereſt ratio in viſione, propter quam neceſſarium ſit lumen gloriæ. Reſpondeo 1. Non eſt imaginandum, quod viſio ſecundum quoſdam gradus efficiatur ab intellectu; ſecundũ alios verò à concurſu eſſentiæ diuinæ, vel ſpeciei intelligibilis; Hoc enim falſum eſt: nam viſio eſt vnica ſimplex actio ſeu forma, in qua non diſtinguuntur ſupradicti gradus generici & ſpecifici ex parte rei, ſed tantum ratione & noſtro conceptu. Tota igitur viſio eſt ab intellectu, & tota à concurſu eſſentiæ diuinæ. Reſpondeo 2. Lumen gloriæ neceſſarium eſt propter omnes rationes particulares, propter quas intellectus neceſſarius eſt. Intellectus enim ex ſua parte non eſt ſufficiens, vt dictum eſt: debet ergo compleri & perfici in

ſuo

ſuo ordine, non poteſt autem in ſuo ordine compleri per concurſum obiecti, quia actiuitas obiecti eſt diuerſi ordinis: ergo debet compleri per lumen gloriæ.

8. Secunda Concluſio. Lumen gloriæ, quod ex parte intellectus neceſſarium eſſe diximus ad videndum Deum, non habet alium vſum, quàm quod effectiuè iuuet & corroboret intellectum ad claram Dei viſionem eliciendam. Eſt primò contra Richardum & Marſilium, qui putant, ideo requiri lumen gloriæ, vt diſponat intellectum ad viſionem recipiendam; non autem vt corroboret ad eam eliciendam. Ratio illorum eſt, quia forma ſupernaturalis non poteſt recipi in ſubiecto, niſi prius diſpoſito per aliquid ſupernaturale: Sed viſio beatifica eſt forma quædam ſupernaturalis: ergo non poteſt recipi in intellectu creato, niſi prius diſpoſito per lumen gloriæ. Hæc tamen ratio nihil conuincit. Nam maior propoſitio apertè falſa eſt. Tametſi enim aliquando cõtingat, vt forma ſupernaturalis requirat præuiam diſpoſitionem ſupernaturalem in ſubiecto, vt patet in adultis, qui non recipiunt gratiam iuſtificantem, niſi diſpoſiti ſint per ſupernaturalem actum fidei & contritionis; tamen hoc neque ſemper fit, neque ex natura rei neceſſarium eſt, ſed tantum ex diuina ordinatione. Hoc patet 1. in infantibus, qui ſine præuia diſpoſitione ſupernaturali recipiunt habitus infuſos & ſupernaturales. 2. in adultis peccatoribus, qui per primam gratiam præuenientem excitantur ad fidem vel contritionem. 3. in beatis, qui recipiunt lumen gloriæ in intellectu. Et ratio eſt, quia ſi nulla forma ſupernaturalis poſſet recipi in ſubiecto, niſi præuia diſpoſitione ſupernaturali, daretur progreſſus in infinitum. Nam illa præuia diſpoſitio, cum ponatur eſſe ſupernaturalis, non poſſet etiam recipi, niſi præuia alia diſpoſitione ſupernaturali; & ſic deinceps in infinitum.

8. Dices: Illæ formæ requirunt præuiam diſpoſitionem, quæ ſunt quaſi termini productionis ſeu generationis;

rationis;non autem illæ, quæ ſunt viæ ad terminos. At viſio beatifica eſt forma per modum termini: ergo requirit præuiam diſpoſitionem. Maior patet 1. in naturalibus. Nam omnes formæ phyſicæ ſubſtantiales, cum ſint termini generationis naturalis, introducuntur in materiam præuiis diſpoſitionibus; & tamen ipſæ diſpoſitiones, cùm ſint viæ ad terminos, non requirunt alias præuias diſpoſitiones; & ſic non datur progreſſus in infinitum. 2. in ſupernaturalibus. Nam gratia habitualis, cum ſit terminus generationis ſupernaturalis, nō infunditur animæ, niſi præuiis diſpoſitionibus ſupernaturalibus; quæ tamen diſpoſitiones non requirūt alias præuias diſpoſitiones. Idem ergo dicendum eſt de viſione beatifica, quæ cum ſit forma ſupernaturalis, & habeat ſe veluti terminus generationis, non poterit recipi in intellectu, niſi præuia diſpoſitione luminis gloriæ; hæc autem diſpoſitio non requirit aliam diſpoſitionem. Reſpondeo. In hoc Syllogiſmo, & Maior & Minor falſa eſt. Maior quidem, quia iam dedi inſtantiam de gratia iuſtificante, quæ eſt terminus generationis ſupernaturalis in infantibus, in quibus nulla præcedit diſpoſitio. Minor verò, quia viſio non eſt terminus, ſed actio.

10. Hactenus contra Richardum & Marſilium. Eandem concluſionem poſui contra quoſdam alios, qui docent lumen gloriæ habere duos effectus. Vnum, iuuare & eleuare intellectũ ad eliciendam viſionem beatificam. Alterum, diſponere intellectum, non quidem ad recipiendam viſionem, vt volebant Richardus & Marſilius, ſed potius ad recipiendam eſſentiam diuinā loco ſpeciei intelligibilis. In priori effectu nobiſcum cōueniunt; in poſteriori diſcrepant. Et ex hac parte facile refelluntur, quia forma non requirit diſpoſitionem in ſubiecto, niſi inhærens. At eſſentia diuina non eſt inhærens intellectui: ergo non requirit diſpoſitionem in intellectu. Dices: licet eſſentia diuina per ſe non inhæreat intelle-

intellectui,tamen per effectum ſuum illi inhæret,nempe per viſionem beatificam: ergo requirit diſpoſitionem ratione ſui effectus. Reſpondeo. Iam oſtendi, ad hunc effectum, nempe ad viſionem recipiendam, non opus eſſe diſpoſitione in intellectu. Hoc enim volebant Richardus & Marſilius, qui iam refutati ſunt: Addo, eſſentiam diuinam ſupplere locum ſpeciei intelligibilis,non quatenus accidens, ſed quatenus præciſe ſpecies eſt. Itaque non ſupplet ratione inhærentiæ, ſed ratione præſentiæ & efficientiæ. Sed neque ad præſentiã indiget præuia diſpoſitione,quia ſemper & vbique præſens eſt: Neque ad efficientiam,quia ſi poteſt producere lumen gloriæ ſine præuia diſpoſitione,cur non etiam viſionem?

11. Ex dictis concludo,lumen gloriæ neceſſarium eſſe intellectui creato ad eliciendam claram Dei viſionẽ: neque aliam eſſe neceſſitatem aut vſum illius luminis, quàm vt confirmet & eleuet intellectum ad eandem viſionem producendam. Nunc videndum eſt, quanta ſit hæc neceſſitas.

IV. QVÆSTIO.

An Deus ſupplere poſſit actiuitatem luminis gloriæ?

1. ALiqui negant. Ratio eſt,quia putant intellectum ex ſe nullam actiuitatem præbere ad viſionẽ Dei, ſed totam accipere à lumine gloriæ: ſicut aqua accipit totam vim calefactiuam à calore extrinſecus adueniente. Sicut ergo aqua non poteſt calefacere, niſi in ſe habeat calorem, ita intellectus non poteſt videre Deum, niſi in ſe habeat lumen gloriæ. Hoc fundamentum primo refellendum eſt; deinde ad quæſtionem reſpondendum. Sit ergo

2. Prior Concluſio, Lumen gloriæ non eſt tota virtus, à qua elicitur viſio beatifica, ſed etiam intellectus

Digitized by Google

noſter concurrit per ſuam naturalem facultatem, tanquam cauſa partialis. Probatur 1. Quia viſio eſt actio vitalis: Ergo debet eſſe à principio vitali. Ergo non elicitur à ſolo lumine, ſed ſimul ab intellectu concurrente. Dices: Intellectus quidem concurrit, ſed per efficaciam luminis gloriæ: ſicut aqua calefacit per efficaciam caloris. Sed cōtra, quia ſequeretur lumen gloriæ eſſe ipſum intellectum. Sicut enim calor habet totam & ſufficientem vim calefaciendi; ita lumen gloriæ haberet totam & ſufficientem vim intelligendi: Ergo nihil illi deeſſet ad rationem potentiæ intellectiuæ. 2. actus fidei, ſpei & charitatis, non eliciuntur à ſolis habitibus ſupernaturalibus, ſed etiam ab intellectu & voluntate, quia ſunt actus vitales. Eſt autem eadem ratio de viſione. 3. intellectus format conceptum de Deo viſo: Ergo effectiuè concurrit ad viſionem. 4. ſenſus ideo non poteſt eleuari ad viſionem Dei, quia ex ſe nullam habet virtutem & efficacitatem ad illam: Ergo, ſi intellectus etiam nullam haberet, non poſſet eleuari. At de facto eleuatur: Habet ergo ex ſe aliquam efficacitatem.

3. Obiectio. Intellectus & voluntas ex ſe nullam vim habent ad productionem habituum fidei, ſpei, charitatis, & luminis gloriæ: Ergo multo minus ad producendam viſionem Dei. Hæc enim multo perfectior eſt, quàm illi habitus. Eſt enim vltimus finis ad quem habitus illi referuntur. Si ergo intellectus nō poteſt id, quod minus eſt, quomodo poterit id, quod maius eſt? Reſpondeo. 1. Adhuc dubium eſt, an intellectus & voluntas non poſſint per actus ſupernaturales producere habitus ſupernaturales, ſi Deus non negaret concurſum ſuum. Si non poſſunt, certum eſt, hoc fieri ex defectu alicuius principij actiui. At in productione viſionis beatificæ non deeſt intellectui principium actiuum, quando illuſtratus eſt lumine gloriæ. Poteſt ergo viſionem producere. Reſpondeo 2. Deus non poteſt ſine concurſu noſtri intellectus producere viſionem, cùm ſit a-

ctio

ctio vitalis, quæ neceſſario pendet à principio vitali. Poteſt tamen ſolus producere habitus ſupernaturales, qui in ſui productione non pendent à principio vitali.

4. Quæres, an intellectus ad viſionem concurrat per ſuam virtutem naturalem, vt virtus naturalis eſt, an potius, vt eſt obedientialis? Hoc poſterius tenet Suarez in Metaphyſica, diſp. 30. ſect. 11. num. 46. Ratio eſt, quia viſio eſt ſupernaturalis: Ergo intellectus per virtutem naturalem, vt naturalis eſt, ad eam non concurrit; ſed potius, vt eſt virtus ſubordinata Deo, cui in omnibus obedit. Alij contrarium ſentiunt; quod mihi eſt probabilius. Primo, quia voluntas concurrit ad ſupernaturalem actum charitatis per ſuam naturalem virtutem, vt naturalis eſt, & ſecundum naturalem libertatem; alioqui actus non eſſet liber & meritorius: Ergo etiam intellectus concurrit ad viſionem, vt naturaliter actiuus eſt. Antecedens confirmatur, quia ſi duo habeant æqualem habitum charitatis, & ambo operentur: vnus poteſt remiſſius operari, quàm alter: Ergo ſignum eſt, voluntatem concurrere per ſuam vim & libertatem naturalem. Secundo, viſio eſt actio vitalis, vt dictum eſt: Ergo debet eſſe à principio vitali, vt vitale eſt: Non eſt autem vitale ſecundum potentiam obedientialem, ſed ſecundum naturalem. Tertio, Deus poteſt vti quolibet inſtrumento ad quemlibet effectum, ſi præciſe ſpectemus potentiam obedientialem, vt fatetur Suarez 3. parte Tomo 1. diſputatione 21. ſectione 5. & Tomo 3. diſp. 9. ſect. 1. Ergo ſi intellectus ſolum per potentiam obedientialem concurrit ad viſionem, poſſet æquè concurrere ſenſus aut voluntas. quod eſt abſurdum. Aut ſi non poteſt, debet aliquid eſſe in intellectu præter potentiam obedientialem, quod non ſit in ſenſu aut volũtate. Hoc autem non eſt aliud, quàm naturalis facultas intelligendi. Dices: Hinc ſequitur, eodem modo ſe habere intellectum ad actus naturales & ſupernaturales, quia ad vtroſque concurrit per virtutem naturalem.

Reſpondeo. Hoc diſcrimen eſt, quod egeat auxilio ſupernaturali ad actus ſupernaturales; non autem ad naturales.

5. Poſterior Concluſio. Actiuitas illa, quæ eſt à lumine gloriæ, tanquam à cauſa partiali, poteſt ſuppleri per actualem Dei concurſum ſupernaturalem. Probatur, quia Deus poteſt ſupplere habitum charitatis ad actum dilectionis, vt omnes concedunt: Ergo etiam habitum luminis gloriæ ad actum viſionis, cùm ſit eadem ratio. Vterque enim actus eſt vitalis & ſupernaturalis. Et ratio communis eſt, quia quicquid Deus poteſt facere per cauſas ſecundas efficientes, poteſt etiam per ſeipſum facere, niſi effectus debeat eſſe à principio vitali, quod ſuppleri non poteſt. At lumen gloriæ non eſt principiũ vitale: Ergo à Deo ſuppleri poteſt.

6. Dices 1. Intellectus ſine lumine gloriæ non eſt in actu primo, reſpectu viſionis: Ergo non poteſt illam elicere, ſine lumine gloriæ. Reſpondeo. Non eſt in actu primo completo, quia deeſt illi lumen gloriæ. Hunc autem defectum ſupplet Deus per ſuum concurſum; & ideo intellectus poteſt exire in actum ſecundum.

7. Dices 2. Intellectus, poſito concurſu Dei, non habet in ſe maiorem virtutem ad viſionem, quam antea habebat: ſed antea non poterat videre Deum: Ergo nec poſteà. Reſpondeo. Non ſequitur quia licet in ſe non recipiat aliquam virtutem, tamen adiuuatur à diuino concurſu, à quo antea non adiuuabatur.

8. Dices 3. Ergo intellectus reſpectu viſionis non erit cauſa principalis, ſed tantum inſtrumentum, quia non aget per virtutem ſibi inhærentem: Ergo Deus per ſuum concurſum erit cauſa principalis: Ergo Deus per viſionem dicetur potius videre, quàm intellectus. Reſpondeo. Intellectus in tali caſu, eſt partialis cauſa viſionis, & agit per virtutem partialem ſibi inhærentem. Altera cauſa partialis eſt Deus, quatenus ſupplet vicem luminis gloriæ. Principalis vero cauſa dici poteſt beatus,

qui

qui per intellectum, & per concurſum Dei, elicit viſionem beatificam. Cur autem potius intellectus dicatur videre, quam Deus, facilis ratio eſt; quia viſio eſt actio immanens, ac proinde denominat ſubiectum, in quo eſt. Cum ergo ſit in ſolo intellectu, illum ſolum denominat videntem.

V. QVAESTIO.

An lumen gloriæ poſſit eſſe connaturale alicui intellectui creato?

1. DVplex poteſt eſſe quæſtio. Vna, an creari poſſit ſubſtantia aliqua intellectualis, cui lumen gloriæ, quod hominibus & Angelis nunc exiſtentibus ſupernaturale eſt, ſit connaturale? Altera, an poſſit creari ſubſtantia intellectualis, quæ habeat intellectum adeo excellentem, vt ſine lumine gloriæ per ſolam virtutem naturalem, poſſit clarè & intuitiuè Deum videre?

2. Duæ ſunt Theologorum ſententiæ. Vna affirmatiua, quæ nititur his argumentis. Primo, nulla apparet contradictio, ſi dicamus, lumen gloriæ eſſe connaturale alicui intellectui creato; aut aliquem intellectum ſine lumine gloriæ videre Deum: Ergo fieri poteſt per abſolutam Dei potentiam. Secundo, Deus non minus eſt potens in creandis ſubſtantiis, quam accidentibus: Ergo poteſt creare aliquam ſubſtantiam eiuſdem ordinis cum lumine gloriæ: Ergo in tali caſu, lumen gloriæ eſſet illi connaturale. Tertio, vnio hypoſtatica eſt altioris ordinis, quàm lumen gloriæ, quia per vnionem hypoſtaticam fit, vt homo ſit Deus: at per lumen gloriæ ſolum fit, vt ſit videns Deum. Sed vnio hypoſtatica eſt aliquid ſubſtantiale: Ergo non repugnat, dari aliquam ſubſtantiam altioris ordinis, quàm ſit lumen gloriæ: ergo multo minus repugnat, dari ſubſtantiam eiuſdem

ordinis cum lumine gloriæ. Quarto, lumen gloriæ eſt accidens: ergo dicit eſſentialem ordinem ad ſubiectum, ac proinde etiam naturalem; quia nihil eſt magis alicui naturale, quàm quod eſt illi eſſentiale. Ergò dari poteſt ſubiectum, cui naturaliter inhæreat. Quinto, Intellectus diuinus eſt altior lumine gloriæ: humanus & angelicus eſt inferior: Ergo dari poteſt medius, qui ſit illi par. Sexto, tota illa vis intelligendi, quæ conflata eſt ex intellectu humano & lumine gloriæ, eſt finita & limitata: Ergo Deus poteſt creare aliquem intellectum, qui ſine lumine gloriæ, habeat maiorem vim intelligendi; quia data quacunque virtute finita, poteſt alia dari maior: Ergo ille intellectus ſine lumine gloriæ poſſet Deum videre.

3. Altera ſententia eſt negatiua, quæ probatur his argumentis. Primo, ſi eſſet aliqua creatura, cui lumen gloriæ eſſet connaturale, illa naturaliter videret Deum: Ergo naturaliter eſſet beata: Ergo naturaliter impeccabilis, & filia Dei adoptiua. Hæc omnia abſurda ſunt: Ergò & illud, ex quo ſequitur. Secundo, Deus eſt naturalis Dominus omnium creaturarum: Ergo omnes creaturæ ſunt naturaliter ſeruæ: Ergo naturaliter non ſunt filiæ & hæredes. Eſſent autem, ſi naturaliter viderent Deum. Tertio, vnio hypoſtatica non poteſt eſſe connaturalis vlli creaturæ: Ergo nec lumen gloriæ. Quarto, quod intrinſecè & eſſentialiter eſt ſupernaturale, non poteſt fieri connaturale: ſicut, quod intrinſecè & eſſentialiter eſt rationale, non poteſt fieri irrationale. Sed lumen gloriæ intrinſecè & eſſentialiter eſt ſupernaturale: Ergo non poteſt alicui fieri connaturale. Minor probatur, quia lumen gloriæ eſt eiuſdem ordinis cum infuſis habitibus fidei, ſpei, charitatis, & gratiæ: At hi habitus ſunt ſupernaturales in ſua ſubſtantia & entitate: Ergo & lumen gloriæ. Sicut ergo illi habitus, propterea quod intrinſecè ſupernaturales ſunt, nō poſſunt vlli creaturę eſſe connaturales; ita nec lumen glorię. Eſt enim par ratio.

4. Diffi-

4. Difficile eſt, inter has duas ſententias iudicium ferre. Prior habet plauſibiliora argumenta, & plus tribuit diuinæ potentiæ. Poſterior habet plures authores pro ſe, & in ſcholis magis recepta eſt; ac proinde tutius eſt illi adhærere. Fateor tamen non habere argumenta, quæ oſtendant vllam contradictionem. Nam primum argumentum nihil aliud contendit, quàm tria abſurda ſequi ex contraria ſententia, nempe dari poſſe creaturam, quæ naturaliter videat Deum, naturaliter ſit beata & impeccabilis, naturaliter ſit filia Dei adoptiua. At duo priora, licet abſurda cenſeantur, non implicant cõtradictionem. Tertium non rectè infertur. Quæ enim contradictio eſt, ſi dicam, aliquam creaturam intellectualem naturaliter videre Deum, beatam eſſe, impeccabilem eſſe? Nulla apparet. Nec authores contrariæ ſententiæ vllam oſtendunt. Imo, ſicut ipſi concipiunt, creaturam intellectualem poſſe beatam & impeccabilem eſſe per dona gratiæ; cur nos non poſſimus concipere, poſſe talem eſſe per dona naturæ? Hoc tamen addo, ſi produceretur talis creatura à Deo, non fore filiam Dei per adoptionem, ſed per naturalem viſionem & fruitionem, vt paulo poſt explicabitur.

5. Secundum argumentum contendit, omnes creaturas naturaliter eſſe ſeruas Dei, ac proinde nullam poſſe naturaliter eſſe filiam Dei. At non rectè hoc infertur. Nam primo certum eſt, eandem creaturam diuerſo titulo poſſe eſſe ſeruam filiam Dei: ſeruam per naturam; filiam per gratiam. Hoc conuenit omnibus iuſtis, ſiue in hac, ſiue in altera vita exiſtentibus. Omnes ſunt ſerui per naturam, filij per gratiam. Ergo hoc ſolum hic quæritur, an quis ſimul poſſit eſſe ſeruus & filius per naturam? Puto poſſe, ſed diuerſo reſpectu. Poteſt eſſe ſeruus, ratione creationis; filius, ratione operationis. Non debetur illi creatio, quia Deus tanquam Dominus omnium, poteſt illum non creare. At poſtquam creatus eſt, iure naturæ debetur illi, vt poſsit operari ſecundum

exigentiam naturæ ſuæ. Si ergo habet naturalem vim videndi & amandi Deum; poteſt titulo ac iure naturali videre & amare Deum: ac proinde poteſt eſſe filius Dei per operationem naturæ ſuæ conuenientem.

6. Tertium argumentum eſt hoc; Vnio hypoſtatica non poteſt eſſe connaturalis alicui creaturæ: Ergo nec lumen gloriæ. Sed eſt diſpar ratio. Nam vnio hypoſtatica propterea non poteſt eſſe connaturalis creaturæ, quia tollit vel impedit naturalem illius ſubſiſtentiam, ſeu perſonalitatem. At lumen gloriæ nihil tollit aut impedit in natura, ſed eam perficit.

7. Quartum ſupponit, naturale & ſupernaturale, eſſe differentias eſſentiales, ſicut ſunt rationale & irrationale; ac proinde lumen gloriæ, quia ſupernaturale eſt, non poſſe fieri alicui connaturale. Id autem negandum eſt. Non enim naturale & ſupernaturale ſunt differentiæ eſſentiales; nec ita ſe habent, ſicut rationale & irrationale. Nec Theologi hoc docent. Quamuis enim multi affirment, fidem, ſpem, charitatem, gratiam, & lumen gloriæ, eſſe qualitates in ſua ſubſtantia & entitate ſupernaturales (quod veriſſimum eſt) non tamen dicunt eſſe qualitates, quibus eſſentiale ſit, eſſe ſupernaturales. Imo potius aiunt, diuerſo reſpectu poſſe dici naturales & ſupernaturales. Hoc oſtendam exemplis. Nam primo docent, viſionem beatificam eſſe ſupernaturalem reſpectu intellectus noſtri ſecundum ſe ſumpti; connaturalem verò, reſpectu eiuſdem intellectus, lumine gloriæ illuſtrari. Deinde, gratiam eſſe ſupernaturalem & indebitam puro homini; connaturalem verò, & quaſi debitam humanitati Chriſti, ratione vnionis hypoſtaticæ. Denique fidem eſſe ſupernaturalem viatori; at infra ſtatum & conditionem comprehenſoris. Simili modo ſolemus loqui in moralibus & naturalibus. Nam in moralibus rectè dicimus, eſſe ſupra ſtatum ruſticani hominis, incedere torquatum; non autem ſupra ſtatum Principis. Et in naturalibus, eſſe ſupra naturam

turam equi & leonis, loqui & ratiocinari; non autem ſupra naturam hominis. Et ſic in alijs. Quando ergo dicunt Theologi, fidem, ſpem, charitatem, & lumen gloriæ, eſſe qualitates in ſua entitate ſupernaturales, nihil aliud volunt, quam totam entitatem illarum eſſe ſupra naturam ac debitum hominum & Angelorum, quod certiſſimum eſt. Hoc autem non obſtat, quo minus tota illarum entitas poſsit eſſe ſecundum naturam alicuius alterius ſubſtantiæ intellectualis, quam Deus creare poteſt. Hęc omnia volo dicta eſſe, ſaluo meliori iudicio.

VI. Qvæstio.

An Deus videri poſſit oculo corporeo?

1. PLerique negant, tam de oculo corporeo in hac vita mortali, quam in altera. Auguſtinus tamen lib. 22. de ciuitate Dei, cap. 29. videtur dubitaſſe de oculo glorioſo, vt notat D. Thomas quæſt. 12. art. 3. ad 2. Vorſtius Caluiniſta plus audet, quam Auguſtinus. Non enim dubitat, ſed affirmat, Deum clare & intuitiue videri poſſe oculo corporeo à beatis. Imo ſcripturam, quotieſcunque ait, nos Deum viſuros in cœlo, intelligendam eſſe de viſione corporali, non de intellectuali. Sic enim habet, pag. 237. *Porro quod ea loca, quibus Deum viſuri dicimur, de interiori mentis ſpeculatione, non de externa oculorum inſpectione, vulgo interpretantur, neſcio an ſacris litteris ſatis conſentaneum ſit, &c.* Sed hic homo, vt valde audacter, ſic parum prudenter loquitur. Nam pag. 199. diſerte ait, *Spiritum externis ſenſibus non eſſe perceptibilem.* Si ergo Deus eſt Spiritus, vt reuera eſt, quomodo externa oculorum inſpectione videri poteſt? Hæc non cohærent. Nos ſentimus, vt ſequitur.

2. Prima Concluſio. Quando ſcriptura loquitur de clara & intuitiua viſione Dei in cœlo, debet intelligi de viſione intellectuali, non autem de corporali. Probatur

1. quia loquitur de illa viſione, quæ ſuccedit fidei, iuxta illud 1. Corinth. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* Et ideo addit Apoſtolus, adueniente viſione, euacuandam eſſe fidem. *Cum venerit*, inquit, *id, quod perfectum eſt; euacuabitur id, quod ex parte eſt.* At viſio, quæ ſuccedit fidei, eſt intellectualis: ergo ſcriptura loquitur de viſione intellectuali. Minor patet, quia viſio ſuccedens fidei, eſt perfectior fide, & facit nos vere beatos ſecundum animam: at viſio corporalis non eſt perfectior fide, nec facit nos beatos ſecũdum animam; ergo viſio corporalis non ſuccedit fidei. Secundo, viſio, de qua loquitur ſcriptura, eſt eiuſdem rationis in Angelis & hominibus beatis: at viſio Angelorum eſt intellectualis: ergo & viſio hominum. Tertio, Chriſtus in hac vita habuit claram viſionem diuinæ eſſentiæ, quia fuit ſimul viator & comprehenſor: at non vidit Deum viſu corporali, alioqui nec in ſomno, nec in triduo mortis eum vidiſſet: ergo vidit illum viſu intellectuali: ergo & alij homines viſuri ſunt illum viſione intellectuali. Denique ſcriptura loquitur de illa viſione, quam iuſti ex hac vita decedentes ſtatim conſequuntur; & quam modo habent animæ beatorum in cœlo exiſtentes: at animæ ſine corporibus non habent viſionem corporalem, ſed intellectualem; ergo de intellectuali tantum loquitur ſcriptura.

3. Obijci poſſunt duo teſtimonia ſcripturæ, quæ videntur intelligenda eſſe de oculo corporeo. Vnum eſt Iob 42. 5. *Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.* Alterum eſt Iob 19. 26. *Rurſum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum; quem viſurus ſum ego ipſe, & oculi mei conſpecturi ſunt.* Sed facilis eſt reſponſio. Nam prioris teſtimonij ſenſus eſt hic; O Deus, audiueram multa de tua prouidentia, circa homines; nunc, quæ audiui, experimento diſco, & quaſi ad oculum video in meipſo. Eſt enim mirabilis circa me diſpoſitio tuæ prouidentiæ. Poſterioris ſenſus eſt iſte; in hac carne reſurgam,

gam, & his oculis videbo Chriſtum redemptorẽ meũ. Hoc colligitur ex textu præcedente, qui ſic habet; *Scio, quod redemptor meus viuit, & in nouiſſimo die de terra ſurrecturus ſum: & rurſum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum*, id eſt, Chriſtum redemptorem, *quem viſurus ſum ego, & oculi mei conſpecturi ſunt*, non ſecundum diuinitatem, ſed ſecundum humanitatem, quando apparebit in die iudicij, iudicaturus viuos & mortuos. Huc ſpectat illud 1. Cor. 5. 10. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti.* Inter quos erit etiam S. Iob.

4. Secunda Concluſio. Impoſſibile eſt Deum clare & intuitiue videri oculis corporeis. Eſt communis ſententia, quam etiam Vorſtius admittit, licet contra ſeipſum. Et probatur, quia nulla potentia poteſt ferri extra ſuum obiectum: ſed obiectum visus corporalis eſt viſibile corporeum; Deus a. eſt ſpiritualis & incorporeus: ergo viſus corporalis non poteſt ferri in Deum. Dices, Ignis corporeus poteſt agere in rem ſpiritualẽ, vt patet de igne infernali, quo cruciantur dæmones: ergo et viſus corporeus poteſt videre rem ſpiritualẽ, cum ſit par ratio. Reſpondeo. Non ſequitur; quia viſio eſt actio vitalis, quæ debet eſſe à principio vitali, & circa obiectum potentiæ vitalis. Vbi nota, viſum duobus modis ſpectari poſſe. 1. vt eſt potentia vitalis. 2. vt eſt creatura quædam Deo ſubiecta per potentiam obedientialem. Priori modo non poteſt ferri extra ſuum obiectũ, & ideo impoſſibile eſt, vt aliqua viſio corporalis verſetur circa rem ſpiritualem, aut circa ſonum vel odorem, quia hæc non ſunt obiecta potentiæ viſiuæ. Poſteriori modo poteſt aſſumi à Deo, tanquam inſtrumentum, ad producendũ quemcunq; effectum, qui nõ indiget principio vitali in ſui productione. Vide Conimbricenſes lib. 2. de anima q. 3. art. 2. ad 2. Et Suarez in Metaphyſ. diſp. 30. ſect. 11. n. 2. Hinc cõfirmatur illud, quod ſupra dixi, q. 4. concl. 1. viſionẽ beatificã, cum ſit actio vitalis, nõ poſſe elici ab intellectu, niſi vt à potentia vitali, & vitaliter agẽte; non

autem per ſolam potentiam obedientialem. Nam ſi hæc ſola potentia ſufficeret, cur eadem viſio non poſſet fieri ab oculo corporeo?

VII. QVAESTIO.

An aliquis in hac vita Deum viderit?

1. PRæcipua difficultas eſt de Moſe & D. Paulo. Nam D. Auguſtinus lib. 12. ſupra Geneſin ad litteram cap. 27. & epiſt. 112. cap. 12. Hugo de S. Victore quæſt. 34. in epiſtolam poſteriorem ad Corinthios, Abulenſis in cap. 5. Matthæi q. 46. ad 4. Lyranus in cap. 33. Exodi, D. Thomas 1. p. q. 12. ar. 11. ad 2. Et in 2. 2. q. 175. ar. 3. Caietanus, & recentiores Thomiſtæ affirmāt; Moſen vidiſſe diuinam eſſentiam. De Paulo plerique citati idem ſentiunt, ſit nihilominus.

2. Prima Concluſio. Moſes in hac vita non vidit clare Dei eſſentiam, ſicut in ſe eſt. Ita multi Patres & Theologi apud Molinam 1. p. q. 12. ar. 11. diſp. 2. Et probatur ex ſcripturis, Exodi 33. 20. *Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, & viuet.* Et ibidem v. 23. *Poſteriora mea videbis: faciem autem meam videre non poteris.* Et Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit vnquam.* Et 1. Timoth. 6 16. *Quem nullus hominum vidit, nec videre poteſt.* Hæc loca intelligi nō poſſunt, niſi de clara Dei viſione. Ratio eſt, quia multi homines in hac vita viderunt Deum in creaturis, vt Philoſophi gentiles: Multi in figuris & imaginibus, vt Patriarchæ & Prophetæ: Multi per fidem, vt omnes Sancti veteris & noui Teſtamenti: Multi etiam in carne, vt Apoſtoli. Cum ergo dicat ſcriptura neminem vidiſſe Deum, debet intelligi de clara viſione.

3. Dices; Exodi 33. 19. Promiſit Deus Moſi: *Ego oſtendam tibi omne bonum*, id eſt, me ipſum, in quo continetur omne bonum. Hæc autem promiſſio ſignificatur impleta, Num. 12. 6. *Si quis fuerit inter vos propheta Domini,*

in

in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquor illi. At non talis ſeruus meus Moſes, qui in omni domo mea fideliſsimus eſt. Ore enim ad os loquor ei, & palam, & non per ænigmata & figuras dominum vidit. Reſpondeo. Promiſsio illa non erat implẽda in hac vita, ſed in futura. Diſcrimen inter Moſen & alios prophetas illius temporis, in eo conſiſtit; quod Deus loqueretur alijs per ſomnia & imagines in phantaſia impreſſas, & per figuras ſenſibiles: Moſi autem palam in effigie humana vel quaſi angelica, ſicut amicus cum amico loquitur. Hoc patet ex illo Exodi 33. 11. *Loquebatur Dominus ad Moſen facie ad faciem, ſicut ſolet loqui homo ad amicum ſuum.* Dices, hæc verba videntur ſignificare, quod Moſes clare & intuitiue viderit Deum. Nam illa particula, *facie ad faciem*, indicat intuitiuam cognitionem, vt patet ex illo 1. Cor. 13. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.* Reſpondeo. Hoc quidem loco ſignificat illa particula viſionem intuitiuam; non autem in altero. Nam paulo poſt, ſubditur; *Si inueni gratiam in conſpectu tuo, oſtende mihi faciem tuã.* Cui reſpondet Dominus; *Faciem meam videre non poteris.* Itaque illa particula, *facie ad faciem*, eſt ambigua: & aliquando ſumitur pro clara & intuitiua viſione eſſentiæ diuinæ; aliquando pro externa viſione corporali. Priori modo opponitur fidei; Poſteriori vero viſioni imaginariæ.

4. Secunda Concluſio. Neque D. Paulus vidit eſſentiam Dei in ſuo raptu. Ratio eſt, quia raptus ille contigit, antequam Paulus ſcriberet epiſtolam ad Timotheum, & antequam Ioannes ſcriberet ſuum Euangelium: Et tamen vterque ſcribit, nullum hominum vidiſſe vnquam Deum. Ergo ſignum eſt, Paulum in ſuo raptu non vidiſſe Deum: alioqui debuiſſet ſeipſum excipere ab illa generali ſententia, *Quem nullus hominum vidit.*

5. Dices; Ipſemet Paulus 2. Corinth. 12. 2. Dicit ſe raptum fuiſſe *in paradiſum, & audiuiſſe arcana verba, quæ*

non liceat homini loqui. Nomine autem *paradiſi*, non intelligit paradiſum terreſtrem, ſed viſionem diuinæ eſſentiæ; ſicut etiam intellexit Chriſtus, quando dixit latroni; *Hodie mecum eris in paradiſo,* id eſt, videbis diuinam eſſentiam, non in cœlo, ſed in limbo, vbi eris mecum. Similiter per *arcana verba* intelligit ea, quæ pertinent ad viſionem beatificam, & quæ ſtatum huius vitæ excedunt. Et confirmatur ex illo Act. 26.16. *Ad hoc apparui tibi, vt conſtituam te miniſtrum & teſtem eorum, quæ audiſti, & vidiſti.* Sed Paulus conſtitutus eſt miniſter prædicationis myſterij Trinitatis: Ergo vidit myſterium Trinitatis. Reſpondeo. Paulus fuit raptus ad cœlum empyreum, & ibi audiuit verba arcana, non per viſionem beatificam, ſed per ſingularem reuelationem, vt patet ex illo 2. Corinth. 12.7. *Ne magnitudo reuelationum extollat me.* Ad confirmationem dico, Chriſtum ſuſcitatum, in glorioſo corpore apparuiſſe Paulo eunti in Damaſcum, & eius rei teſtem fuiſſe illum conſtitutum, id eſt, teſtem reſurrectionis Chriſti, vt habetur 1. Corinth. 15.3. Poſtea contigit raptus in illo triduo, in quo neque manducauit, neque bibit, vt aliqui volunt; vel vt veriſimilius eſt, aliquot annis poſt. De quo alibi, &c.

De ipſa viſione.

VIII. QVÆSTIO.

An omnes viſiones beatificæ ſint æque perfectæ eſſentialiter?

1. SEnſus eſt, an omnes ſint eiuſdem ſpeciei? Ioannes Maior putat viſiones hominū & Angelorum differre ſpecie. Ratio eſt, quia illæ actiones diſtinguuntur ſpecie, quæ eliciuntur à potentijs ſpecie diſtinctis: Sed viſiones hominum & Angelorum eliciuntur à potentijs ſpecie diſtinctis, nempe ab intellectu humano & Angelico, qui ſpecie inter ſe differunt: Ergo etiam

iam viſiones hominum & Angelorum ſpecie inter ſe differunt.

2. Alij rectius docent, omnes eſſe eiuſdem ſpeciei. Primo, quia gratia & meritum eſt eiuſdem ſpeciei in homine & Angelo: Ergo & præmium, quod illi correſpondet. Præmium autem eſt viſio beatifica. Secundo, quia actiones ſumunt ſuam diſtinctionem ſpecificam ab obiecto, & modo tendendi in obiectum. Eſt autem idem obiectum omnium viſionum, nempe Deus: Et idem modus tendendi in obiectum. Omnes enim tendunt in Deum clare, intuitiue, & immediate, prout in ſe eſt. Tertio, licet intellectus humanus & Angelicus inter ſe differant, quatenus ſunt potentiæ naturales, & reſpectu actionum naturalium; non tamen quatenus ſunt potentiæ ſupernaturaliter eleuatæ, & reſpectu actuum ſupernaturalium. Eleuantur enim per lumen gloriæ, quod eſt eiuſdem ſpeciei in hominibus & Angelis. Vnde fit, vt viſiones beatificæ hominum & Angelorum ſint eiuſdem ſpeciei, non ſolum, quia eodem modo tendunt in idem obiectum, ſed etiam, quia habent idem ſpecie principium, à quo producuntur. Simile eſt de actu charitatis, qui in homine & Angelo eſt eiuſdem ſpeciei, quia habitus charitatis eſt eiuſdem ſpeciei in vtroque.

3. Dices 1. Non poteſt eſſe idem obiectum, quando potentiæ ſunt ſpeciei diſtinctæ. Nã potentiæ ſumunt ſuam ſpeciem ab obiectis. Cum ergo potentiæ intellectiuæ hominum & Angelorum ſpecie differãt, ſequitur etiam obiecta earum eſſe diſtincta, & conſequenter viſiones diſtinctas. Reſpondeo. Iam ſolutio inſinuata eſt. Nam potentiæ intellectiuæ hominum & Angelorum poſſunt dupliciter ſpectari. Primo, vt ſunt potentię mere naturales, & feruntur in obiectũ ſuum connaturale, & modo connaturali. Secundo, vt ſunt potentiæ eleuatæ ad ordinem ſupernaturalem, & feruntur in obiectũ ſupernaturale, & modo ſupernaturali. Priori modo differunt

runt ſpecie; Poſteriori ſunt eiuſdem ſpeciei. Vtroque autem modo verum eſt, quod ſumant vnitatem vel diſtinctionem ab obiecto. Nam priori modo, quatenus differunt ſpecie, habent diuerſa obiecta, & diuerſum modum tendendi in obiecta. Poſteriori, habent idem obiectum, nempe Deum, & eundem modum tendendi in hoc obiectum, nempe clare, immediate, & intuitiue, ſicut in ſe eſt.

4. Dices 2. Nec poſteriori modo videntur habere idem obiectum, Quia Chriſtus multa videt per viſionē beatificam, quæ Angeli & alij beati non vident. Reſpondeo. Habent idem obiectum primarium, à quo ſumitur vnitas viſionis. Obiecta ſecundaria nihil ad rem faciunt. Quanquam adhuc dubium eſt, an præter Deum, qui eſt primarium obiectum viſionis, dentur aliqua ſecundaria. Vel, quod idem eſt, an viſione beatifica non ſolum Deus, ſed etiam creaturæ videantur. De quo infra q. 13.

5: Dices 3. Theologi communiter docent, vnum eſſe alio eſſentialiter beatiorem: Ergo beatitudo vnius debet eſſentialiter eſſe perfectior beatitudine alterius. At beatitudo conſiſtit in viſione: Ergo viſio vnius eſſentialiter eſt perfectior viſione alterius. Reſpondeo. Theologi hoc ſolum volunt ſignificare, quod eſſentialis beatitudo, quæ in viſione conſiſtit, maior ſit in vno, quam in alio, quoad gradus intenſionis, quod deinceps explicabitur.

IX. QVÆSTIO.

An omnes viſiones beatificæ ſint æque perfectæ accidentaliter?

1. SEnſus eſt, an omnes beati, qui Deum vident, æque clare Deum videant? vel, an omnes ſint æque beati? an omnium ſit æquale præmium? Iouinianus hæreticus, tempore D. Hieronymi docuit, omnes beatos

beatos in prœmio, & omnes damnatos in ſupplicio æquales eſſe. Item, omnes virtutes inter ſe, & omnia peccata inter ſe, eſſe æqualia. Eundem errorem, quod ad beatos attinet, ſecutus eſt Lutherus, cum dixit, omnes eſſe pares B. Virgini in Sanctitate & meritis coram Deo. Inde enim ſequitur, eſſe etiam pares in prœmio. Fundamentum Iouiniani ſumptum eſt ex parabola Euangelica, Matth. 20. Vbi omnibus laborantibus in vinea domini, datur æqualis merces, nempe denarius diurnus. Fundamentum Lutheri eſt, quia putat homines eſſe iuſtos, non per propriam, ſed per Chriſti iuſtitiam, quæ omnibus, qui fidem habent, æqualiter imputatur. Item, omnes accipere prœmium, non per propria, ſed per Chriſti merita, quæ ſimiliter omnibus, qui fidem habent, ex æquo applicantur. Hoc fundamentum alibi ex profeſſo refutandum eſt. Hoc loco, quod in quæſtionem venit, diſcutiendum. Sit ergo.

2. Prima Concluſio. Non omnes beati æque perfecte vident diuinam eſſentiam, ſed vnus alio perfectius. Ita D. Hieronymus lib. 2. contra Iouinianum, Auguſt. lib. de ſancta virginitate, cap. 26. & alij paſſim. Et probatur ex ſcriptura, Ioan. 14. 2. *In domo patris mei manſiones multæ ſunt.* 1. Corint. 15. 41. *Stella differt à ſtella in claritate; Sic & reſurrectio mortuorum.* Et ratio eſt, quia merita ſunt inæqualia: Ergo & præmia debent eſſe inæqualia, iuxta illud 1. Cor. 3. 8. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem.* Et confirmatur, quia imparibus demeritis reſpondent imparia ſupplicia, iuxta illud Apoc. 18. 7. *Quantum glorificauit ſe, & in delicijs fuit, tantū date illi tormentum & luctum.* Ergo etiam *imparibus meritis* debentur imparia præmia: Ergo vna viſio eſt perfectior, quam alia.

3. Dices 1. Illa parabola de denario diurno aperte ſignificat, etiamſi labores & merita ſint inæqualia, nihilominus præmium eſſe æquale: Quia qui venerant hora vndecima, acceperunt æquale præmium cum illis, qui

Digitized by Google

tota die laborauerant. *Hi nouiſsimi* inquit parabola, *vna hora fecerunt, & pares illos nobis fecisti, qui portauimus pondus diei & æſtum.* Reſpondeo. In parabolis ſpectari debet ſcopus, non circumſtantiæ. Scopus autem huius parabolæ erit, vt oſtendat primos fore nouiſſimos, & nouiſsimos fore primos, id eſt, Iudæos, qui primi venerunt ad vineam Dei, & portarunt pondus & æſtum legis Moſaicæ, non plus accepturos, quam Chriſtianos, qui vltimi venerunt, & tantam legis ſeruitutem experti non ſunt. An ergo, inquies, minoribus meritis reſpondent maiora aut æqualia præmia? Nullo modo. Aliud eſt, plus & longiori tempore laborare; aliud, plus mereri. Iudæi plus laborauerunt. Chriſtiani plus merētur. Vnde hoc? quia meritum non fundatur in externo labore & obſeruatione legali; ſed in gratia & charitate. In nouo Teſtamento maior & potentior eſt gratia, propter præſentiam Chriſti; quam fuerit in veteri, cum Chriſtus, author gratiæ, nondum veniſſet.

4. Dices 2. Beatitudo eſt ſummum bonum: Sed ſummo bono non poteſt eſſe aliquid maius: Ergo vnus non poteſt eſſe altero beatior, Reſpondeo. Duplex eſt beatitudo, obiectiua & formalis. Obiectiua eſt ipſe Deus, qui eſt ſummum bonum, & quo nullum poteſt eſſe maius. Et hoc modo, vnus beatus non fruitur maiori bono, quam alius. Formalis eſt ipſa viſio, qua Deum, tanquam ſummum bonum, poſsidemus, & qua formaliter beati ſumus: Et hæc viſio, in ſua ſpecie, dicitur etiam ſummum bonum, quia eſt perfectiſsima poſſeſsio ſummi boni, quamuis perfici poſsit accidentaliter intra eandem ſpeciem; quia vnus poteſt clarius videre Deũ, quam alius, & ſic poteſt alio eſſe beatior.

5. Dices 3. Ergo is, qui minus beatus eſt, non eſt vere beatus, quia appetitus illius non eſt perfecte expletus, cum ſit capax maioris beatitudinis. Et confirmatur, quia quamdiu reſtat aliquid appetendum, quod ſub ratione maioris boni offertur, tamdiu appetitus

non

non eſt expletus: Sed inferiori beato reſtat appetenda beatitudo æqualis beatitudini ſuperiorum beatorum, & offertur illi ſub ratione maioris boni: Ergo appetitus illius adhuc non eſt expletus. Reſpondeo. Solutio pendet ex ſequentibus concluſionibus.

6. Secunda Concluſio. Licet aliqui beati minus perfecte Deum videant, quam alij, non tamen deſiderant eum perfectius videre, ſed ſunt contenti ſuo gradu beatitudinis. Eſt communis ſententia. Et colligitur ex illo, *Pſalm.* 16. 15. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Quæ autem ſit ratio huius rei, non omnes conueniunt. Nam aliqui referunt ad hoc diuinam prouidentiam, quæ ſicut ab æterno prædeſtinauit beatos ad diuerſos gradus beatitudinis, ita etiam ab æterno conſtituit illis dare & præſcribere appetitum, qui ijſdem gradibus perfecte expleretur. Hæc ratio non placet, quia in omnibus hominibus eſt appetitus eiuſdem rationis, neque in vno ex natura rei eſt contractior, quam in altero. Alij ergo dicunt, ideo inferiores beatos non appetere maiorem beatitudinem, quia Deus non vult cum illis concurrere ad eam appetendam, ſed vult contentos eſſe ea beatitudine, ad quam quiſque prædeſtinatus eſt. Hæc ratio etiam non ſufficit. Primo, quia tantum habet locum in appetitu voluntatis elicito; non autem in naturali appetitu intellectus & voluntatis, qui eſt ſolum propenſio quædam & inclinatio naturalis ſine actu elicito, & eſt eiuſdem rationis in omnibus. Secundo, quia nec appetitus elicitus hoc modo eſſet poſitiue, & in ſeipſo expletus, vi beatitudinis; ſed tantum negatiue, & ab extrinſeco, quatenus Deus non vellet concurrere ad deſiderandam maiorem beatitudinem. Vera ergo ratio eſt, quod vterque appetitus, tam naturalis, quam elicitus, vi beatitudinis ſit perfecte ſatiatus. Hoc de vtroque ſeorſim ſic oſtendo.

7. Tertia Concluſio. Vnuſquiſque beatus, vi ſuæ beatitudinis, habet naturalem appetitum intellectus

& voluntatis perfecte ſatiatum & expletum. Probatur, quia naturalis appetitus noſtri intellectus fertur ad cognoſcendam totam latitudinem veri, quam naturaliter poteſt cognoſcere: & ſimiliter naturalis appetitus noſtræ voluntatis fertur ad appetendam totam latitudinem boni, naturaliter cogniti: Ergo vterque appetitus expleri poteſt illa latitudine boni & veri, ad quam fertur. Sed in Deo clare viſo, continetur eminenter tota latitudo veri & boni, ad quam fertur intellectus & voluntas: Ergo in Deo clare viſo, expletur vterque appetitus naturalis; & quidem multò perfectius, quàm ſi totam latitudinem veri & boni naturalis, extra viſionem poſſiderent. Hinc ſequitur, in viſione beatifica eminenter contineri omnem cognitionem naturalem, quam intellectus habere poteſt: & ſimiliter in amore beatifico, omnem amorem naturalem, quem voluntas habere poteſt.

8. Dices; Viſio beatifica trium graduum non continet eminenter viſionem ſex graduum: Ergo beatus viſione trium graduum, non habet totam latitudinem boni, ad quam ſe poteſt extendere appetitus ipſius naturalis: Ergo non eſt perfecte ſatiatus. Reſpondeo. Appetitus naturalis, ſecluſo actu elicito, non extendit ſe ad cognitionem & amorem ſupernaturalem, ſed tantũ ad naturalem. Vnde, viſio trium graduum, licet non contineat eminenter viſionem ſex graduum, quæ ſupernaturalis eſt, continet tamen eminenter omnem cognitionem naturalem, ad quam intellectus ſe poteſt extendere, & ideo perfecte ſatiat naturalem appetitum intellectus. Addo, licet viſio ſex graduum nõ contineatur eminenter in viſione trium graduum, continetur tamen eminenter in Deo, qui videtur viſione trium graduum; & ideo etiam ex hac parte nihil deeſt ad ſatiandum appetitum.

9. Quarta Concluſio. Vnuſquiſque beatus, vi ſuæ beatitudinis, habet appetitum voluntatis elicitum perfecte

fectè ſatiatum & expletum, id eſt, nullus beatus deſiderat aliquid amplius, quam quod habet. Et quidem de deſiderio boni naturaliter cogniti, patet ex præcedenti concluſione, quia omnis amor naturalis, quem voluntas habere poteſt, continetur eminenter in amore Dei beatifico. De deſiderio autem boni ſupernaturalis, probatur, quia beati amore beatifico plus diligunt Deum, quam ſeipſos, & ſua commoda: Ergo magis deſiderant impleri Dei voluntatem, quam ſuam: at Dei voluntas eſt, vt præmium ſit ęquale merito: Ergo non deſiderant plus habere, quam meriti ſunt.

10. Dices 1. Hinc ſequitur, quod beati vellent plus habere, ſi Deus etiam vellet, & ipſi eſſent meriti. Reſpondeo. Verum eſt, quia hoc eſt velle ſub conditione; neque dicitur voluntas, ſed velleitas, quæ poteſt conſiſtere cum perfecta ſatietate & beatitudine, vt patet in ipſo Deo, qui vellet omnes homines ſaluos fieri, ſi ipſi non impedirent.

11. Dices 2. Beati, qui nunc ſunt in cœlo, appetunt ſua corpora glorioſa: Ergo eorum appetitus non eſt expletus. Reſpondeo. Non appetunt ſua corpora appetitu voluntatis elicito, de quo agimus, quia conformant ſe diuinæ voluntati, vt dictum eſt: ſed appetitu quodam naturali (non intellectus aut voluntatis, qui expletus eſt) ſed naturali quadam propenſione animæ, quæ appetit vniri ſuo corpori. Hic autem appetitus licet expletus non ſit, non tamen parit deſiderium abſolutum in voluntate, ob ſummam eius conformitatem cum diuina. Hinc ſoluitur obiectio in fine primæ concluſionis propoſita. Licet enim inferiori beato offeratur beatitudo ſuperioris, ſub ratione maioris boni, non tamen abſolute eam deſiderat, quia conformat ſe Dei voluntati.

X. QVÆSTIO.

Vnde proueniat, quod vna viſio ſit perfectior alia?

1. Aliqui docent illam inæqualitatem prouenire ab inæqualitate ſolius luminis gloriæ, vt D. Thomas q.12.art.6. Sotus in 4. d.49.4.3.artic.2. Vaſquez 1.p.diſp.47.cap.6. Alij, partim à lumine gloriæ, partim à maiori, vel minori perfectione & conatu intellectus, vt Caietanus, Richardus, Scotus, Molina, 1.p. q.12.art.6.diſp.2.

2. Prima Concluſio. Secundum principia philoſophiæ valde probabile eſt, inæqualitatem viſionis beatificæ petendam eſſe, non ſolum ab inæqualitate luminis gloriæ, ſed etiam ab inæqualitate intellectus, ac proinde perfectiorem intellectum cum æquali lumine, perfectius videre Deum. Ratio eſt, quia intellectus actiue concurrit ad viſionem: Ergo, cæteris paribus, quo intellectus eſt perfectior, eo viſio eſt perfectior. Et confirmatur 1. quia intellectus beatorum non concurrit libere ad viſionem, ſed neceſſario: Ergo concurrit, quantum poteſt: Ergo intellectus Angeli concurrit maiori conatu, quam intellectus hominis: Ergo auget intenſionem viſionis. 2. nobilior intellectus cum æquali ſpecie intelligibili, perfectius intelligit: Ergo etiam cum æquali lumine gloriæ. 3. actus fidei, ſpei, & charitatis, non ſolum habent intenſionem ſuam ab habitibus ſupernaturalibus, ſed etiam ab intellectu & voluntate: Ergo à ſimili. 4. viſus corporalis acutior, perfectius videt, quam viſus debilior, cum æquali lumine. Idem ergo eſt de viſu intellectuali. Deniq;, ratio vniuerſalis eſt, quia perfectius agens cũ ęquali inſtrumento, perfectius operatur.

3. Secunda Concluſio. In Theologia probabilius eſt, totam inæqualitatem viſionis beatificæ, prouenire à ſolo lumine gloriæ, non autem ab intellectu. Ratio à poſte-

poſteriori eſt, quia alioqui præmium non correſponderet meritis. Ipſa enim viſio eſt præmium noſtrum: Ergo vbi paria ſunt merita, debet eſſe par viſio: ſed in homine & Angelo poſſunt eſſe paria merita: Ergo debet eſſe par viſio: Ergo quantitas viſionis debet ſumi à lumine gloriæ, quod datur ſecundum menſuram meritorum, nō autem à perfectione intellectus, quæ non datur ex meritis. Et confirmatur, quia ponamus hominem & Angelum habere æqualia merita. Vel ergo accipient æquale lumen gloriæ, vel inæquale. Si inæquale, non reſpondebit meritis. Si æquale, ergo cum æquali lumine æqualiter videbunt Deum; alioqui ſi Angelus perfectius videret, tunc aliquam partem beatitudinis haberet ſine meritis, ex ſolis naturæ viribus. Reſpondent aliqui, lumen gloriæ non ſemper dari ſecundum merita, ſed habita etiam ratione intellectus. Itaque ſi homo & Angelus haberent æqualia merita, tanto plus luminis dandum eſſe homini, quanto inferiorem habet intellectũ: & ſimiliter, tanto minus Angelo, quanto perfectiorem habet intellectum; vt ſeruata proportione, poſſint æque perfectam viſionem elicere. Hæc reſponſio non ſatisfacit. Nam hinc ſequeretur, tanto plus etiam charitatis habitualis dandum eſſe homini, quanto inferiorẽ habet voluntatem quod nemo facile conceſſerit. Alij ergo reſpondent, hominem & Angelum, quando pares ſunt in meritis, accipere quidẽ ęquale lumen gloriæ, ſed tamen Deum maiori quodam influxu compenſare in homine, quod ipſi deeſt ex parte intellectus. Hæc etiam reſponſio non placet. 1. quia ſine fundamẽto confingitur. 2. quia influxus ille, vel tenet ſe ex parte intellectus, vel ex parte luminis gloriæ. Non ex parte luminis, quia lumen ponitur eſſe æquale in homine & Angelo: Ergo ex parte luminis non opus eſt vlla compenſatione. Nec ex parte intellectus, quia ſequeretur intellectum hominis maiori auxilio ſupernaturali iuuari, quam intellectũ Angeli. Hic enim iuuaretur ſolo lumine gloriæ: ille æ-

quali lumine gloriæ, & præterea influxu Dei actuali. At quo intellectus iuuatur maiori auxilio ſupernaturali, eo intenſiorem actum ſupernaturalem poteſt elicere: Ergo intellectus hominis eliceret viſionem intenſiorem, quã intellectus Angeli, quod eſt contra ſuppoſitionem. Minorem probo à ſimili, quia nemo poteſt elicere actum ſupernaturalem fidei, ſpei, aut charitatis, qui ſit intenſior habitu, ſeu auxilio ſupernaturali, à quo iuuatur: Ergo nec poteſt elicere viſionem beatificam, quæ ſit intẽſior auxilio ſupernaturali, quo ad eliciendum iuuatur. Ergo ſi intellectus Angeli iuuatur minori auxilio ſupernaturali, non poteſt æque intenſam viſionem elicere.

4. Ex dictis ſumi poteſt ratio concluſionis à priori, quia licet intellectus concurrat actiue ad viſionem, tamen ex ſe nihil poteſt, niſi quatenus, & quantum eleuatur per lumen gloriæ: Ergo ſi eleuatur à lumine trium graduum, non poteſt elicere, niſi viſionem trium graduum: Ergo tota inæqualitas viſionis ex ſolo lumine petenda eſt. Simile dixi eſſe de fide, ſpe, & charitate. Quãuis enim intellectus noſter in hac vita, actiue concurrat ad actum fidei, & voluntas ad actum ſpei & charitatis; tamen nihil efficiunt vltra menſuram auxilij ſupernaturalis, à quo eleuantur. Et ratio communis eſt, quia actus illi, qui in ſua entitate & ſubſtantia ſunt ſupernaturales, non poſſunt excedere virtutem ſupernaturalem, à qua producuntur.

5. Hinc etiam ſoluta manet ratio contraria. Ad primam confirmationem. Reſpondeo, intellectum concurrere neceſſario, & quantum poteſt, id eſt, quantum eleuatur per lumen gloriæ. Non enim plus poteſt. Ad 2. Negatur antecedens, ſi ſermo ſit de ſpecie intelligibili connaturali, quia illa ſemper commenſurata eſt intellectui, & ideo non poteſt eſſe ęqualis, ſi intellectus ſint inæquales. Poteſt etiam negari conſequentia, quia ſpecies intelligibilis tenet ſe ex parte obiecti; lumen gloriæ ex parte potentiæ: & ideo non eſt ſimile. Ad 3. Negatur

etiam

etiam antecedens, quia iam dictum eſt, actus fidei, ſpei, & charitatis, non poſſe intenſiores eſſe, quàm ſint habitus aut auxilia ſupernaturalia, à quibus producuntur. Hoc tamen notandum, in hac vita nos poſſe remiſsius operari, quam ſint habitus, aut gratia excitans, quia liberè illis vtimur; non tamen intenſius, quia non poſſumus vltra vires à Deo datas. Secus fit in altera vita. Ibi enim non liberè, ſed neceſſario videmus & diligimus Deum; ac proinde actus viſionis & dilectionis nunquã eſt remiſsior quàm habitus, ſed ſemper illi commenſuratus. Vnde ſi in hac vita eſſent duo iuſti cum æquali habitu charitatis, aut duo peccatores cum æquali gratia excitante; fieri poſſet, vt vnus ageret remiſsius, quàm alter: Imo, vt vno agente, alter omnino non ageret, quia liberè poteſt vti habitu & gratia excitante, prout vult. Ad 4. Negatur ſequela, quia lumen in viſu corporali nõ tenet ſe ex parte potentiæ, nec eam eleuat ad vidẽdum, ſed ex parte medij vel obiecti: & ideo non eſt ſimile.

XI. QVÆSTIO.

An aliqua viſio poſſit eſſe tam perfecta, vt ſit comprehenſiua?

1. COmprehenſio duobus modis ſumitur. Primo, pro conſecutione alicuius rei, quam quis deſiderat. Hoc modo omnes beati in cœlo dicuntur comprehenſores, quia iam conſecuti ſunt, quod in hac vita quęrebant. Et hoc ſenſu dixit Apoſtolus 1. Corint. 9. 24. *Sic currite, vt comprehendatis.* Et ad Philip. 3. 12. *Sequor autem, ſi quo modo comprehendam.* Secundo, pro perfecta & adæquata cognitione alicuius rei. Hoc ſenſu, nunc quærimus, an beati, qui Deum vident, poſsint illum comprehendere? id eſt, perfectè & adæquatè cognoſcere.

2. Hæc poſterior comprehenſio, de qua agimus, non eodem modo explicatur ab omnibus. Duo ſunt præcipui modi explicandi. Alter D. Thomæ, alter D. Augu-

 ſtini.

ſtini. D. Thomas q. 12 art. 7. Sic diſcurrit. Illud comprehenditur, quod perfectè cognoſcitur: Illud autem perfectè cognoſcitur, quod tantum cognoſcitur, quantum eſt cognoſcibile. Deus, cum ſit infinitus, eſt infinitè cognoſcibilis. Non poteſt autem infinitè cognoſci à beatis: Ergo non poteſt comprehendi. Minorem probat, quia beati eo magis vel minus perfectè Deum vident, quo plus aut minus luminis gloriæ habent; ſed impoſſibile eſt, lumen gloriæ eſſe infinitum: Ergo impoſsibile eſt Deum infinitè videri à beatis.

3. At D. Auguſtinus epiſt. 112. cap. 8. ſic definit comprehenſionem: *Id comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem.* Nunc igitur diſquirendum eſt, an Deus ita videatur à beatis, vt nihil eius lateat videntes? Et præcipua difficultas eſt, quid ſit illud in Deo, quod lateat beatos? nihil enim tale videtur eſſe. Nam Deus naturâ ſuâ, eſt ens ſimpliciſsimum, in quo nullæ ſunt partes, nec vlla compoſitio: ſed beati vident totum illud ens ſimpliciſsimum, ſicut in ſe eſt: Ergo nihil eos latet: Ergo comprehendunt Deum. Franciſcus Victoria dicit, beatos quidem videre Deum, & attributa diuina, non tamen omnem gradum perfectionis & intenſionis cuiuſque attributi. Hæc ſententia falſa eſt. 1. quia in attributis Dei non ſunt gradus intenſionis. 2. quia ſi vnus gradus videri poſſet ſine alio, poſſet etiam vnum attributum videri ſine alio, quia vnum attributum non minus differt ab alio, quàm vnus gradus eiuſdem attributi ab alio. 3. ſequeretur, Deum non videri à beatis. Nam quicquid formaliter eſt in Deo, eſt ipſe Deus: Ergo ſi aliquid Dei latet, ipſe Deus latet.

4. Dicendum ergo eſt, tria in Deo ſpectari poſſe. Primo eſſentiam, attributa & perſonas, quæ formaliter & neceſſario in ipſo ſunt. Secundo, libera decreta & conſilia. Tertio, creaturas, quæ eminenter in ipſo ſunt. Ac primo certum eſt, beatos videre eſſentiam, attributa, & perſonas; & nihil horum eos latere, vt ſequenti quæſtione

ſtione patebit. Secundo certum eſt, non videre omnia libera decreta & conſilia: Et hoc forte ſignificat Scriptura cum ait. Ierem. 32.19. *Magnus conſilio es, & incomprehenſibilis cogitatu.* Et Rom. 11. 33. *Quam incomprehenſibilia ſunt iudicia eius, & inueſtigabiles viæ eius. Quis cognouit ſenſum Domini, aut quis conſiliarius eius fuit?* Et 1. Corin. 2. 11. *Quæ Dei ſunt, nemo cognouit, niſi Spiritus Dei.* Dixi fortè, quia non ſatis conſtat, an Scriptura, cùm dicit conſilia Dei eſſe incomprehenſibilia, intelligat hoc reſpectu noſtri in hac vita tantum, an etiam reſpectu beatorum in cœlo. Veriſimile tamen eſt, vtroque modo eſſe incomprehenſibilia, niſi manifeſtentur per reuelationem. Ratio eſt, quia certum eſt aliqua ignorari à beatis in cœlo exiſtentibus, iuxta illud Marci 13. 32. *De die autem illo, vel hora, nemo ſcit, neque Angelus in cœlo, neq; Filius, niſi Pater.* Ergo de omnibus idem dicendum eſt; cùm ſit eadem ratio. Omnia enim æquè libera ſunt. Nulla ergo videntur à beatis, ſed per ſolam reuelationem innoteſcunt. Tertio, dubium eſt de viſione creaturarum in Deo, de qua paulo poſt.

5. Ex dictis colligo, Deum non comprehendi à beatis ſecundum mentem D. Thomæ. At ſecundum Auguſtinum, comprehendi quidem, quoad naturalia; non tamen quoad libera conſilia & decreta. Quæres, ſi Deus alicui ſancto reuelaret ſua conſilia & decreta, an is Deũ comprehenderet? Reſpondeo. Hæc quæſtio poteſt intelligi, vel de re, vel de nomine. Si de re agitur, certum eſt, eiuſmodi beatum cognoſciturum omnia, quæ in Deo ſunt formaliter: alia quidem per viſionem beatificam, vt eſſentiã, attributa & perſonas; alia verò per reuelationem, vt libera cõſilia & decreta. An autẽ hæc duplex cognitio poſsit vno nomine vocari cõprehenſio, quæſtio eſt de nomine. Et puto nõ poſſe, quia Theologi nomine cõprehenſionis videntur intelligere vnam aliquã intellectionem, per quam adæquatè & perfectè cognoſca-

gnoſcatur totum obiectum, ſicut in ſe eſt. In hoc autem caſu, non eſſet vna intellectio, ſed duplex, vt dictum eſt, nempe viſio & reuelatio.

6. Supereſt vna difficultas, quæ eſt huiuſmodi; libera Dei decreta non diſtinguuntur ab attributis diuinis, cùm ſint vna res ſimpliciſsima: Ergo ſi Beati vident attributa diuina, vident etiam libera Dei decreta. Reſpondeo. Libera Dei decreta, quoad entitatem realem, quã dicunt, ſunt plane idem cum eſſentia & attributis diuinis. Sunt enim vna res ſimpliciſsima, vt bene obiicitur. At præter entitatem realem, includunt aliquid aliud. 1. Liberam terminationem ad hanc vel illam creaturam in particulari producendam vel gubernandam. 2. Reſpectum rationis ad eandem creaturam, qui reſultat ex eo, quod eſſentia diuina liberè ad hanc vel illam creaturam, per modum volitionis, terminatur. Igitur Beati, qui Deum vident, ſimul vident decreta Dei, quoad realem entitatem, quia ſic nihil aliud ſunt, quàm eſſentia Dei; non tamen vident liberam terminationem & reſpectum ad creaturas in particulari. Vide infra cap. 11. Vbi ex profeſſo agemus de voluntate & decretis Dei.

De obiecto viſionis.

XII. QVAESTIO.

An Beati videntes Deum, videant omnia, quæ formaliter ſunt in Deo?

1. IN Deo ſunt formaliter eſſentia, attributa perſonæ. Omnes Theologi conſentiunt, hæc omnia videri à Beatis. An autem poſsibile ſit, vnum horum ſine alio videri, quæſtio eſt. Scotus putat per abſolutam Dei potentiam poſſe fieri, vt eſſentia videatur ſine perſonis, aut vna perſona ſine alia, cui non opponitur relatiuè. Fundamẽtum eius eſt, quia putat hæc omnia diſtingui inter

inter ſe ex natura rei. Vnde conſequenter diceret, etiam vnum attributum ſine alio videri poſſe, quia putat illa etiam diſtingui inter ſe ex natura rei.

2. Prima Concluſio. Nec eſſentia ſine attributis, nec vnum attributum ſine alio videri poteſt à Beatis. Eſt cõmunis ſententia. Et ſequitur ex contrario fundamento, quia non diſtinguuntur actu ex natura rei, vt ſupra c.1.q.1.contra Scotum probatum eſt. Neq; Scotus conceſſo hoc fundamento, negaret concluſionem. Vnde tam certum eſt, vnum ſine alio videri non poſſe, quàm certum eſt, vnum ab alio non diſtingui actu ex natura rei. Et confirmatur 1. quia Beati vident Deum, ſicut in ſeipſo eſt: ſed in ſeipſo eſt omnino ſimplex, & ſine vlla diſtinctione actuali: Ergo Beati vident omnia per modum vnius ſimplicis entitatis, in qua nulla eſt diſtinctio. 2. quia tanta eſt identitas inter illa omnia, quanta eſt inter Michaelem, & eundem Michaelem; aliàs in Deo non eſſet ſumma ſimplicitas, quæ eſſe poteſt: ſed impoſsibile eſt, videre Michaelem, non viſo Michaele: Ergo etiam impoſsibile eſt, videre vnum attributum, non viſo alio. 3. Aliqui ſic probant: Pater communicando filio eſſentiam, neceſſario communicat omnia attributa, idque propterea, quia ſunt vna res ſimpliciſsima: Ergo ſicut vnum ſine alio communicari non poteſt, ita nec videri. Hæc tamen ratio, ſi nihil aliud addatur, non eſt efficax. Fundatur enim in hoc principio: *Eorum vnũ ſine alio communicari non poteſt, quæ ſunt res vna ſimpliciſsima.* Hoc autem videtur falſum. Nam eſſentia diuina, & paternitas, ſunt vna res ſimpliciſsima; & tamen eſſentia communicatur filio ſine paternitate.

3. Quæres: Si attributa inter ſe, & ab eſſentia diſtinguerentur ex natura rei, ſicut Scotus putat diſtingui, an tunc vnum ſine alio videri poſſet? Scotus dicit, nõ poſſe lege ordinaria, & ſine miraculo. Ratio eſt, quia Deus, ſecundum legem ordinariam, oſtendit ſe cum omnibus ſuis attributis; & Beati non liberè, ſed neceſſario

vident

vident Deum, ſicut ipſe ſe videndum oſtendit: Ergo nõ eſt in illorum poteſtate, videre vnum attributum ſine alio, etiamſi ponamus eſſe diſtincta. Ego rem ſic explico. Si attributa diuina inter ſe eſſent diſtincta ex natura rei, tunc videri poſſet vnum ſine alio, in duplici caſu. 1. Si Deus ex ſua parte non vellet concurrere ad eliciendam viſionem circa omnia attributa, ſed tantum circa aliqua. 2. Si beati ex ſua parte poſſent vti lumine gloriæ, pro ſuo arbitrio, applicando ipſum ad viſionem vnius attributi, & non alterius.

4. Secunda Concluſio. Eſſentia diuina non poteſt videri ſine perſonis, nec perſonæ ſine eſſentia. Pròbatur ex eodem fundamento, quia ſunt vnum quid ſimplex ex natura rei; neque minus ſunt idem, quàm ego mihi ipſi ſum idem: ſed ego non poſſum clarè & diſtinctè videri, me non viſo: Ergo nec eſſentia ſine perſonis. Dices: non obſtante hac ſumma identitate, poteſt alicui communicari eſſentia ſine perſona, quo pacto communicata eſt Filio & Spiritui Sancto ſine paternitate: Ergo non obſtante eadem identitate, poteſt etiam videri eſſentia ſine perſona. Eſt enim par ratio. Nam ſi ſi poteſt ſola alicui communicari, cur non poſsit ſola videri? fateor hoc argumentum eſſe difficile. Et ſimile faciam paulo poſt de perſonis inter ſe collatis, hoc modo: Vna perſona poteſt communicari ſine alia, ſicut reipſa perſona filij communicata eſt humanitati Chriſti, ſine perſona Patris & Spiritus Sancti: Ergo vna perſona videri poteſt ſine alia, ſed de hoc poſtea. Ad prius argumentum, quod huius loci eſt, dupliciter reſponderi poteſt. Primo ſic: Eſſentia diuina & perſonæ, ſunt vna ſimplex entitas, quæ habet duplicem modum ſeu ſtatum eſſendi: vnum abſolutum, & ſic dicitur eſſentia, ſapientia, bonitas, intellectus, voluntas, potentia. Alterum relatiuum, & ſic dicitur paternitas, filiatio, proceſsio, perſona. Igitur entitas illa, ſecundum totam realitatem, quam habet, communicata eſt filio; non tamen ſecundum

dum omnem modum realitatis. Eſt enim illi communicata ſecundum modum abſolutum, non ſecundum relatiuum. Hoc nunc ſuppono ex materia de Trinitate. Hoc autem poſito, dici poteſt, ſicut entitas illa potuit communicari ſecundum modum abſolutum, ſine relatiuo; ſic etiam videri poſſe ſecundum abſolutum, ſine relatiuo. Ac proinde non implicare, vt beati videant Deum ſub ratione abſoluti, non videndo ipſum ſub ratione relatiui. Hæc tamen reſponſio non videtur tollere, ſed confirmare difficultatem. Concedit enim abſolutum videri poſſe ſine relatiuo, ac proinde eſſentiam ſine perſonis, quod eſt contra concluſionem.

5. Eſt ergo alia reſponſio eiuſmodi. Magna eſt differentia inter communicationem & viſionem. Imo ſæpe contrario modo ſe habent, vt patet in duobus correlatiuis oppoſitis. Nam duo correlatiua oppoſita, vt paternitas & filiatio, ſi referantur ad communicationem, debent ſeparari; ſi ad cognitionem ſeu viſionem, debent coniungi. Non enim poſſunt ſimul communicari eidem perſonæ, reſpectu eiuſdem; quia implicat, eandem perſonam ſimul eſſe Patrem & Filium reſpectu eiuſdem. Et tamen ex altera parte, non poteſt vnum diſtinctè cognoſci ſine alio. Hinc fit, vt Pater communicando Filio ſuam eſſentiam, non potuerit illi ſimul cõmunicare paternitatem, quia alioqui paternitas & filiatio fuiſſent coniunctæ in eadem perſona; & ſic eadem perſona fuiſſet ſimul Pater & Filius reſpectu eiuſdem, quod implicat. At non implicat, eſſentiam & paternitatem, propter ſummam identitatem, ſimul videri. Imo reipſa ſimul videntur à beatis. An autem, propter ſummam identitatem, neceſſe ſit ſimul videri, non ſatis adhuc probatum eſt, quod tamen paulo poſt probabo ex natura viſionis.

6. Dices 2. cum Scoto: Obiectum primarium videri poteſt ſine ſecundario. Deus enim poteſt ſeipſum oſtendere in viſione beatifica, non oſtendendo vllã creaturam,

turam,idque propterea,quia creaturę pertinent ad obiectum ſecundarium. Et ratio eſt,quia viſio non pendet eſſentialiter ab obiecto ſecundario, neque ab eo ſumit vnitatem aut diſtinctionem ſpecificam,ſed ſolùm à primario. Atqui eſſentia diuina eſt obiectum primarium beatitudinis;perſonæ verò ſecundarium: Ergo eſſentia videri poteſt ſine perſonis. Quod autem perſonæ ſint ſecundarium obiectum,à quo beatitudo eſſentialiter non pendeat,probat Scotus tribus rationibus. Prima eſt,quia Pater in illo priori, quo ſecūdum originem præcedit filium, eſt perfectè beatus: Ergo in illo priori habet obiectum perfectæ beatitudinis; ſed nō habet eſſentiam cum tribus perſonis,quia in illo priori nondum ſunt perſonæ: Ergo habet eſſentiam ſine perſonis:Ergo eſſentia ſine perſonis eſt obiectum perfectæ beatitudinis: Ergo perfecta beatitudo, ſeu viſio beatifica, non pendet eſſentialiter à perſonis: Ergo eſſentia videri poteſt ſine perſonis. Secunda eſt, quia primarium obiectū viſionis beatificæ concurrit ad viſionem per modum ſpeciei intelligibilis: ſed perſonæ non ſic concurrunt: Ergo non pertinent ad obiectum primarium. Minor probatur, quia alioqui Pater reciperet aliquid à Filio, nempe concurſum ad viſionem beatificam per modū ſpeciei intelligibilis. Vnde duo abſurda ſequerentur 1. quod Pater non haberet omnem perfectionem à ſe ſolo,ſed etiam à Filio & Spiritu Sancto,ad viſionem concurrentibus. 2.quod aliqua perfectio abſoluta & eſſentialis,nempe viſio,eſſet poſterior relationibus, quia relationes ad eam effectiuè concurrerent. Tertia eſt, quia quando aliquid eſt à ſe tale,eſt etiam tale, ſi per impoſsibile reliqua omnia non ſint: ſed Pater eſt à ſe beatus: Ergo eſſet etiam beatus,ſi per impoſsibile reliquæ perſonæ non eſſent: Ergo reliquæ perſonæ non pertinent ad primarium obiectum beatitudinis.

7.Hæ Scoti rationes nihil efficiunt.Ad 1. reſpondeo, in diuinis ex parte rei non dari prius aut poſterius, ſed

ſolum

ſolum ex parte noſtri conceptus. Nos enim concipimus productionem diuinarum perſonarum eo modo, quo productionem vnius creaturæ ab alia. Et quia in hac productione datur aliqua prioritas ex parte rei, ſolemus etiam concipere aliquam prioritatem in diuinis, quæ tamen ibi non eſt. Neq; propterea errat intellectus noſter. Non enim iudicat eſſe aliquam prioritatem in productione diuina, prout eſt ex parte rei (quia ſic erraret) ſed prout à nobis inadæquatè concipitur & apprehenditur. Sicut etiam non iudicat attributa diuina ex parte rei diſtingui, ſed prout ſunt in conceptu viatoris, vt ſupra c. 1. q. 2. explicatum eſt. Itaq; in illo priori, quo concipimus Patrem præcedere Filium, Pater quidem ex parte rei eſt perfectè beatus, non tamen prout eſt in noſtro conceptu. Concipimus enim beatitudinem Patris inadæquatè.

8. Ad 2, reſpondeo, aliud eſſe loqui de viſione, qua beati vident Deum; aliud de viſione, qua Deus videt ſeipſum. In priori viſione datur verus concurſus eſſentiæ diuinæ per modum obiecti primarij, qui tamen concurſus eſt communis tribus perſonis, ſicut omnes actiones Dei ad extra. In poſteriori non datur verus concurſus in genere cauſæ efficientis. Non enim Deus effectiuè elicit veram actionem, qua ſeipſum videat, ſed per ſuam eſſentiam ſe videt. Nam in Deo eſſentia, potentia, & operatio, ſunt planè idem. Quando ergo Pater intelligit ſeipſum, & alias perſonas, non elicit actionem, ad quam aliæ perſonæ concurrant per modum obiecti, ſed ipſa eſſentia diuina eſt ſimul intellectio, & obiectum intellectionis. Poteſt tamen dupliciter ſpectari iſta intellectio. Primo, præciſe ſecundum ſe, & ſic eſt communis tribus perſonis, ſicut eſſentia. Secundo cum duplici relatione, quarum altera eſt intelligentis ad rem intellectam; altera rei intellectæ ad intelligentem. Prior conſtituit perſonam Patris, poſterior perſonam filij.

9. Ad 3, reſpondeo, ſi per impoſſibile daretur eſſen-

Digitized by Google

tia diuina ſine relationibus, fore ſimpliciter beatum, qui illam ita videret. Ratio eſt: quia eſſentia cum ſit infinitè perfecta, continet in ſe totam latitudinem boni: ergo eſt ſufficiens ad beatitudinem. Imo probabile eſt, ſi duo æquè clarè viderent eſſentiam diuinam, & vni per impoſſibile occultarentur relationes, & non alteri; ambos fore æquè beatos beatitudine eſſentiali. Vide Molinam q. 12. artic. 8. diſp. 4. Dices: ergo relationes non pertinent ad primarium obiectum beatitudinis. Reſpondeo. Nihilominus pertinent, quia ſunt planè idem cum eſſentia.

10. Tertia Concluſio. Vna perſona non poteſt clarè & intuitiuè videri ſine alia. Probatur, quia licet inter ſe realiter diſtinguantur, ſunt tamen idem cum eſſentia: ergo qui videt eſſentiam, neceſſario videt omnes perſonas; & qui videt vnam, neceſſario videt reliquas in eadem eſſentia. Vnde eſt illud Ioan. 14. 9. *Philippe, qui videt me, videt & Patrem meum. Non credis, quia ego in Patre, & Pater in me eſt?*

11. Dices cum Scoto: Vna perſona potuit incarnari ſine aliis: ergo etiam vna poſſet videri ſine aliis. Non enim eſt minor vnio, quæ fit per Incarnationem, quam quæ fit per viſionem, ſi ergo vnio hypoſtatica potuit terminari ad vnam perſonam, cur non etiam viſio beatifica? Et confirmatur, quia Filius accepit à Patre vnam relationem ſine alijs: ergo vna videri poteſt ſine alijs. Aliqui reſpondent cum hac diſtinctione. Quædam cõueniunt diuinis perſonis, quatenus ſunt diſtinctæ per relationes; & hæc poſſunt conuenire vni, & non alteri. Alia conueniunt illis, quatenus ſunt vnum in eſſentia: & hæc neceſſario conueniunt omnibus. Prioris generis eſt, incommunicabiliter terminare vnionem hypoſtaticam, quia hoc conuenit perſonæ Filij, quatenus per relationem oppoſitam diſtinguitur ab alijs perſonis; & ideo poteſt illi ſoli conuenire. Poſterioris generis eſt, terminare viſionem beatificã, ſeu, videri à beatis; quia hoc

hoc conuenit perſonis diuinis, quatenus ſunt vnum in eſſentia, & ideo non poteſt videri vna ſine alia. Hæc ergo differentia eſt inter viſionem & vnionem hypoſtaticam, quod viſio per ſe primo terminetur ad eſſentiam & conſequenter ad perſonas, quæ ſunt idem cum eſſentia. Vnio vero per ſe primo ad relationem, qua vna perſona diſtinguitur ab alia; ac proinde poſſit ad vnam terminari, & non ad aliam: Itaque ratio terminandi viſionem, eſt eſſentia, quatenus eſt vna in omnibus. Ratio verò terminandi vnionem, eſt relatio Filij, quatenus eſt aliquid diſtinctum ab alijs.

12. Hæc reſponſio continet bonam doctrinam, ſed non videtur ſatisfacere. Quæro enim, quare viſio non poſsit per ſe primo terminari ad perſonam, ſicut vnio hypoſtatica? Poterit fortaſſe dari hæc ratio, quia ad viſionem eliciendam effectiuè concurrit obiectum cognitum. Cum ergo concurſus ille, ſeu efficientia ſit extra Deum, neceſſario debet fieri à tota Trinitate, & non ab vna perſona. Opera enim Trinitatis ad extra ſunt indiuiſa, vt aiunt Theologi. Sed hoc non videtur obſtare, quo minus vna perſona poſsit videri ſine alia. Nam ſicut tota Trinitas effectiuè concurrit ad vnionem hypoſtaticam vnius perſonæ, ſic etiam tota poteſt concurrere ad viſionem vnius perſonæ.

13. Alij ergo ſic reſpondent. Perſonæ diuinæ ſunt relatiuæ, & diſtinctæ per oppoſitas relationes. Duæ autem oppoſitæ relationes aliter ſe habent ad viſionem, aliter ad vnionem. Nam fieri non poteſt, vt vna videatur, ſeu qerfectè intelligatur ſine alia: poteſt tamen fieri, vt vna alicui vniatur ſine alia. Hinc eſt, quod perſona filij, cum ſit relatiua, potuerit vniri humanitati Chriſti ſine alijs perſonis; & tamen non poſsit videri ſine alijs.

14. Hæc reſponſio locum habet, ſi ſpectemus duas perſonas relatiuè oppoſitas, vt Patrem & Filium. Non n. fieri poteſt, vt Pater perfectè cognoſcatur ſine filio. Seo non habet locum, ſi ſpectemus duas perſonas, quæ

non ſunt relatiuè oppoſitæ, vt Patrem ſub ratione Patris, & Spiritum Sanctum. Igitur ex hac reſponſione non poteſt dari ratio, cur perſona Patris non poſsit videri ſine perſona Spiritus Sancti.

15. Alia ergo quærenda eſt, quæ omnibus perſonis communis ſit. Ea autem ſumi poteſt ex duplici capite. 1. ex ſumma ſimplicitate & identitate, quæ in Deo eſt. 2. ex natura viſionis beatificæ. Nam viſio ex natura ſua talis cognitio eſt, qua res in ſe intuitiuè, clarè & diſtinctè cognoſcitur. At eſſentia diuina in ſe eſt planè idem cum tribus perſonis; & ſingulæ perſonæ ſunt idem cum eſſentia: ergo qui videt eſſentiam intuitiuè clarè & diſtinctè, ſicut in ſe eſt, neceſſario videt illam eſſe eandem cum tribus perſonis: & ſingulas perſonas eſſe eaſdem cum eſſentia.

16. Dices: Hæc ratio ex parte ſolius viſionis, videtur eſſe ſufficiens, etiamſi ex parte Dei non eſſet ſumma identitas; quod ſic oſtendi poteſt. Compoſitum ex materia & forma, non eſt res ſimplex; nec materia eſt idem cum forma: & tamen, qui intuitiuè, clarè & diſtinctè videret totum compoſitum, ſicut in ſe eſt, neceſſario videret materiam, formam, & omnia, quæ in compoſito ſunt. Ergo ſimiliter, qui intuitiuè, clarè & diſtinctè videret Deum, ſicut in ſe eſt, neceſſario videret eſſentiam & perſonas, licet inter ſe idem non eſſent.

17. Reſpondeo. Verum eſt, qui clarè, diſtinctè & intuitiuè videret totum compoſitum, videret omnia, quę formaliter in eo ſunt. Non tamen, qui clarè, diſtinctè & intuitiuè videret materiam, neceſſario videret reliqua, quæ à materia diſtincta ſunt. Idem dico de Deo: ſi in Deo eſſet diſtinctio inter eſſentiam & perſonas, non ſtatim is, qui eſſentiam videret, ſimul etiam perſonas videret. Oſtendam hoc alio exemplo. Angelus naturali virtute poteſt clarè, diſtinctè & intuitiuè videre humanitatem Chriſti, ſicut in ſe eſt: non tamen per eandem naturalem viſionem poteſt videre perſonam diuinam,

Digitized by Google

nam,in qua ſubſiſtit humanitas Chriſti. Vt ergo ex clara, diſtincta & intuitiua viſione eſſentiæ inferatur clara, diſtincta & intuitiua viſio perſonarum, neceſſe eſt, inter eſſentiam & perſonas intercedere ſummam identitatem, & ſimplicitatem, ſicut reuera fit.

18. Ex dictis tria colligimus. Primo, beatos qui Deũ vident, videre omnia, quæ formaliter in Deo ſunt, nempe, eſſentiam attributa, perſonas. Secundo, fieri non poſſe, vt vnum horum videant ſine alio: idq; partim ex ſumma identitate, quæ inter illa eſt; partim ex natura viſionis prouenire. Tertio, hoc eſſe diſcrimen inter viſionem & vnionem, quod viſio, cum debeat eſſe clara, diſtincta & intuitiua cognitio rei, ſicut in ſe eſt; neceſſario attingat rem totam adæquatè, ſicut in ſe eſt. Vnio hoc non requirit. Non enim neceſſe eſt, vt res, quæ alicui vnitur, vniatur illi adæquatè ſecundum omnem entitatem, & modum realem, quem in ſe habet.

XIII. Qvæstio.

An beati videntes Deum, videant in eo creaturas?

1. HAec quæſtio celebris eſt, & ex ea pendet alia, nẽpe, an Sancti, qui in cœlis ſunt, videant in eſſentia diuina, tanquam in ſpeculo repræſentante, ea quæ apud nos fiunt? Variæ ſunt Scholaſticorum ſententiæ. Ego rem breuiter expediam, præmiſſis aliquot notationibus.

2. Igitur primo notandum eſt, quod ſupra dixi c. 3. Creaturas tribus modis eſſe in Deo. 1. in potentia Dei, tanquam in cauſa efficiente. 2. in idea, tanquam in cauſa exemplari. 3. in ſcientia tanquam in cognoſcente. Vnde fit, vt triplex Eſſe habeant in Deo: vnum eminens; alterum ideale: tertium intelligibile.

3. Secundo notandum eſt, creaturas dupliciter ſpe-

ſtari poſſe. 1. quoad illud Eſſe, quod habent in Deo, id eſt, quoad Eſſe eminens, ideale, & intelligibile. 2. quoad Eſſe proprium & formale, quod habent, vel habere poſſunt in ſeipſis, extra Deum. Prius Eſſe, eſt increatū & infinitum; poſterius, creatum & finitum.

4. Tertio notandum eſt, hanc formam loquendi vſitatam eſſe apud auctores: *Creaturæ videntur in verbo.* Et tripliciter intelligi poſſe 1. quod videantur in verbo, id eſt, per reuelationem à Deo, ſeu Verbo factam. 2. in Verbo, tanquam in ſpecie expreſſa. 3. in Verbo, id eſt in eſſentia diuina, tanquam in obiecto cognito.

5. Quarto notandum eſt, multum differre has duas propoſitiones: *Creaturæ videntur viſione beatifica.* Et, *Creaturæ videntur vi viſionis beatificæ.* Prior habet hunc ſenſum: Creaturæ videntur eadem viſione, quâ videtur Deus. Poſterior habet hunc: Creaturæ ideo videntur, quia Deus videtur. Hæc valde diſtincta ſunt, & patet in ſimili exemplo. Nam aliud ex dicere: *Video canem Petri eadem viſione, qua video Petrum.* Aliud, *ideo video canem Petri; quia video Petrum:* Seu, *Petrus à me viſus, eſt ratio videndi canem,* quod ſine dubio falſum eſt, His poſitis, ſit

6. Prima Concluſio. Si creaturæ ſpectentur ſecundum illud Eſſe, quod habent in Deo, certum eſt, beatos eadem viſione, qua Deum vident, & etiam vi illius viſionis, qua vident Deum, videre creaturas. Ratio eſt, quia illud Eſſe, reipſa non eſt aliud, quàm ipſa eſſentia diuina, vt rectè docet Auguſtinus libro 4. de Geneſi ad litteram, cap. 24. & ſequentibus. At beati vident eſſentiã diuinam, vt ſupponimus: Ergo etiam vident creaturas ſecundum Eſſe increatum, quod habent in Deo. Hoc ſenſu intelligendus eſt D. Auguſtinus lib. 4. de Geneſi ad litteram cap. 23. & lib. 11. ciuit. cap. 29. & lib. 65. quæſtionum, quæſtione 26. Vbi diſtinguit duplicem cognitionem in beatis Angelis: Vnam matutinam, quâ cognoſcunt creaturas in Verbo. Alteram veſpertinam, qua cognoſcunt eas in proprio genere. Nam per matutinam

Digitized by Google

tinam intelligit viſionem beatificam, qua Angeli cognoſcunt creaturas in Deo: non ſecundum Eſſe proprium, quod habent in ſeipſis, ſed ſecundum Eſſe eminens & increatum, quod habent in Deo, & quod eſt ipſe Deus. Per veſpertinam verò intelligit eam cognitionem, qua Angeli cognoſcunt creaturas extra Deum, ſecundum proprium Eſſe creatum, quod in ſe habent. Itaque Angeli, ſecundum Auguſtinum, duobus modis cognoſcunt creaturas. 1. quatenus ſunt eminenter in Deo. 2. quatenus ſunt formaliter in ſeipſis. Prior cognitio, eſt viſio beatifica: Poſterior eſt naturalis. Ita explicat illum D. Tho. 1. p. q. 58. art. 6. & 7. & Vaſquez diſp. 51. c. 3.

7. Secunda Concluſio. Si creaturæ ſpectentur ſecũdum Eſſe proprium & formale, quod in ſe habent aut habere poſſunt extra Deum, tria certa ſunt Primo, beatos videre poſſe creaturas in Verbo, id eſt, per reuelationem à verbo factam; nõ quidem eadem viſione, qua vident Deum, ſed diſtincta. Ita D. Auguſtinus in lib. de cura pro mortuis, cap. 15. Vbi docet beatos per reuelationem Dei, cognoſcere multa eorum; quæ apud nos fiunt. Idem docent plerique Scholaſtici. Secundo, certum eſt, beatos non videre creaturas in Verbo, tanquã in ſpecie expreſſa. Ratio eſt, quia Verbum mentis, ſeu ſpecies expreſſa non repræſentat rem cognitam, niſi illi, in quo eſt Verbum mentis: Sicut etiam nemo cognoſcit per actum cognitionis, niſi ille, in quo eſt actus cognitionis. Tertio certum eſt, beatos eadem viſione, qua vident Deum, poſſe videre aliquas creaturas. Ratio eſt, quia fieri poteſt, vt illa viſio, qua videtur Deus, extendatur etiam ad alias res videndas: Sicut viſio, qua video Petrum, extendi poteſt ad alia, quæ iuxta Petrum ſunt.

8. Manet vna difficultas, an beati, non ſolum eadem viſione, qua vident Deum, ſed etiam vi illius viſionis videant aliquas creaturas? vel, quod idẽ eſt, an eſſentia Dei

clarè

clarè viſa, per modum obiecti cogniti, ſit ratio videndi aliquas creaturas? Alij explicitè, alij implicitè negant. Explicitè, Scotus, Bonauentura, Gabriel, Ocham. Implicitè, primum illi, qui dicunt beatos quædam videre progreſſu temporis, quæ à principio beatitudinis non viderunt. Deinde illi, qui putant, vnumquemque ea videre, quæ ad ſuum ſtatum pertinent. Denique illi, qui aſſerunt, non omnes, ſed aliquas creaturas videri. Hinc ſumo quatuor argumenta.

9. Primum argumentum. Eſſentia diuina poteſt tribus modis concipi. 1. Secundum Eſſe abſolutum, quod in ſe habet. 2. cum relatione reali ad creaturas. 3. cum relatione rationis. Vel ergo eſſentia ſecundum ſe, vel eſſentia cum relatione reali, vel eſſentia cum relatione rationis, eſt medium ſeu ratio videndi creaturas. Nihil horum dici poteſt: Non primum, quia res abſoluta ſecundum ſe ſpectata, ſi nullum dicit ordinem aut relationem ad aliud, non poteſt eſſe ratio cognoſcendi aliud. Hoc omnes facile conceſſerint.

10. Nec ſecundum: Quia eſſentia diuina non includit realem relationem ad creaturas, vt docet D. Thom. q.13.art.17. Et ratio eſt, quia duplex poteſt eſſe relatio realis. Vna prædicamentalis, alia tranſcendentalis. Neutra conuenit Deo. Non prior, quia relatio prædicamentalis eſt accidens. Deus autem non eſt capax vllius accidentis. Nec poſterior, quia relatio tranſcendentalis facit rem eſſentialiter referri ad aliud. At Deus non refertur eſſentialiter ad creaturas; alioqui eſſentialiter dependeret à creaturis, tanquam à termino, quem eſſentialiter reſpiceret: ſicut viſus eſſentialiter pendet à viſibili, quod reſpicit. Deus autem eſſentialiter eſt independens ab omni creatura. Addo, etiamſi daretur talis relatio in Deo, non eſſet ſufficiens ad intuitiuam cognitionem creaturarum; quod patet in ſimili exemplo. Nam Chriſtus per ſcientiam infuſam (diſtinctam à viſione beatifica) clarè & intuitiuè videt

ſuam

Digitized by Google

ſuam humanitatem cum reali dependentia & relatione ad Deum: & tamen vi illius viſionis, non videt Deũ intuitiue. Idem eſt de Angelo, qui tametſi naturali cognitione intueatur ſuam ſubſtantiam cum reali dependentia à Deo, non tamen vi eiuſdem cognitionis intuetur Deum.

11. Nec 3. quia licet eſſentia diuina, quatenus habet rationem potentiæ, ideæ, & ſcientiæ, connotet relationem rationis ad creaturas (potentia enim reſpicit illas, vt poſſibiles; idea, vt conformabiles, ſcientia, vt cognoſcibiles vel cognitas) tamen illa relatio rationis, nec cognoſcitur à beatis vi viſionis beatificæ, nec poteſt eſſe ratio cognoſcendi creaturas, ad quas terminatur. Ac primo. quod non cognoſcatur vi viſionis beatificæ, certum eſt quia ſi eſſentia diuina præciſe ſpectata ſecundũ eſſe abſolutum, non eſt ratio cognoſcendi vllam creaturam, vt dictum eſt; non poteſt etiam eſſe ratio cognoſcendi relationem rationis, extrinſecus aduenientem. Sicut enim præciſe ſpectata, non dicit ordinem ad creaturam; ita nec ad relationem rationis; alioqui ante illam relationem daretur alia relatio, & ſic in infinitum.

12. Quod autem relatio rationis non poſſit eſſe medium, ſeu ratio cognoſcendi creaturas, ſic probo. Relatio non poteſt cognoſci, niſi cognito termino, quem reſpicit: Sed terminus, quem reſpicit relatio rationis in Deo, eſt creatura: Ergo non poteſt cognoſci; niſi cognita creatura: Ergo non eſt ratio cognoſcendi creaturam.

13. Secundum argumentum, Beati progreſſu temporis multa vident, quæ non viderunt à principio beatitudinis, vt docet D. Thomas, & pleriq; alij: Ergo tametſi videant illa per eandem viſionem, qua vident Deũ, non tamen vident vi illius viſionis. Ratio eſt, quia viſio beatifica circa Deum non augetur vel minuitur progreſſu temporis, ſed ſemper manet ſibi ſimilis & æqualis. Beati enim, tam clare vident Deum à principio beatitudinis, quam poſtea progreſſu temporis. Ergo ſi vi

Digitized by Google

illius viſionis non vident quædam à principio, non videant etiam poſtea progreſſu temporis. Nam vis & natura viſionis circa Deum non mutatur. Si ergo per illam viſionem quædam cognoſcuntur, quę antea nō cognoſcebantur; non poteſt hoc prouenire ex vi & natura viſionis, quatenus circa Deũ verſatur; ſed ex ſola Dei voluntate, qui per eandem viſionem quædam incipit reuelare, quæ antea non reuelabat. Vnde etiam patet, duobus modis poſſe beatis aliquid reuelari. 1. per viſionem beatificam, extendendo illam ad noua obiecta videnda. 2. per actionem diſtinctam à viſione beatifica.

4. Tertium argumentum. Vnuſquiſque beatus videt ea, quæ ad ſuum ſtatum pertinent, vt paſsim docēt Thomiſtæ. At fieri poteſt, vt ſint duo æque beati, qui habeant æque claram viſionem Dei, & tamen non æque multa videant, quia non æque multa pertinent ad ſtatum vtriuſque. Ergo illa inæqualitas, quod vnus plura, alter pauciora videat, non eſt perenda ex natura & vi viſionis Dei, cum illa ſit æqualis in vtroque, ſed potius ex libera Dei ordinatione, qui voluit & diſpoſuit, vt quiſque videat ea, quæ ad ipſum pertinent.

5. Quartum argumentum. Beati non vident omnes creaturas poſsibiles, futuras & exiſtentes, vt concedunt omnes Theologi: Ergo, ſi quas vident, non vident illas vi viſionis Dei. Nam ex natura viſionis Dei non poteſt dari ratio, cur has potius videant, quam illas. Hoc ſic oſtendo. Omnes creaturæ poſsibiles, ſunt æque poſsibiles reſpectu potentiæ Dei: & ſimiliter, omnes futuræ, ſunt æque futurę, reſpectu decreti vel permiſsionis Dei: & denique omnes exiſtentes, ſunt æque exiſtentes reſpectu conſeruationis diuinæ. Ergo non eſt ratio, cur Deus clare viſus, repræſentet potius has poſsibiles, quā illas; aut potius has futuras, quam illas, niſi quia ita vult. Et ſane, quæ poteſt eſſe cauſa, cur multa futura contingentia definite cognoſcantur à beatis, & tamen definitus dies iudicij ipſos lateat? Hoc non prouenit ex natura viſio-

Digitized by Google

viſionis Dei, quia dies ille non minus viſibilis eſt, quam alia futura contingentia: ſed ex ſola Dei voluntate, qui vult illum diem omnibus occultum eſſe, cum tamen multa alia velit eſſe manifeſta.

16. Dicunt aliqui, cauſam aſsignari poſſe ex differentia luminis gloriæ. Nã lumen gloriæ, quod in Petro eſt, ex natura ſua ordinatur, inquiunt, ad has creaturas manifeſtandas, non ad illas. Et lumẽ gloriæ, quod in Paulo eſt, alio modo ſe habet. Sed qui hoc dicunt, parũ ſui memores ſunt. Nam ſi eſſentia diuina clare viſa, eſt ratio cognoſcendi creaturas, vt ipſi volunt; ergo ex parte eſſentiæ diuinæ, non ex parte luminis gloriæ, cauſa aſsignanda eſt, cur hæ potius creaturæ videantur, quam aliæ. Deinde, lumen gloriæ eſt eiuſdem ſpeciei in omnibus beatis: & non differt, niſi ſecundum intenſionem & remiſſionem intra eandem ſpeciem. At intenſio & remiſſio luminis, efficit quidẽ, vt obiectũ magis vel minus clare videatur; non tñ, vt hoc obiectũ videatur, & non illud.

17. Alij dicunt, cauſam huius ex eo ſumendam eſſe, quod quidam clarius, alij minus clare videant eſſentiã Dei: ac proinde, ſicuti eſſentia Dei clare viſa, eſt ratio cognoſcendi creaturas, ſic eandem eſſentiam, quo magis clare viſa eſt, eo plures creaturas cognoſcendi rationem eſſe, & quo minus, eo pauciores. Sed hoc iam refutatum eſt. Deinde, ſic non aſſignatur ratio, cur hæ potius creaturæ videantur, quam illæ. Eſto enim, qui clarius videt Deum, videat plures creaturas. Sed cur Angelos potius, quam homines? Aut cur hos potius, quam plantas? hic hæretur. Nec ad lumen gloriæ recurrendum eſt, vt dixi. Nam id quidem, quo intenſius eſt, eo clariorem efficit viſionem obiecti. At non poteſt eſſe cauſa, cur inter tot creaturas, æque viſibiles, videantur hæ potius, quam illæ.

18. Solent aliqui reſpondere, lumen gloriæ, tametſi in omnibus beatis ſit eiuſdem ſpeciei, differre tamẽ per differentias indiuiduantes: ac proinde non ſolùm intẽ-

ſionem

ſionem ac remiſſionem in lumine ſpectandam eſſe, quæ efficiat, vt obiectum magis vel minus clare videatur; ſed etiam differentias indiuiduantes, quæ efficiant, vt hæ potius creaturæ videantur, quam illæ. Sed fruſtra. Nam de lumine gloriæ, ſeruata proportione, diſſerendum eſt, ſicut de ſupernaturali lumine fidei, & naturali lumine intellectus. Sicut enim lumen gloriæ eſt eiuſdem ſpeciei in omnibus beatis, & in diuerſis habet diuerſas differentias indiuiduantes; ſic etiam reſpectu hominum viatorum dicendum eſt de lumine fidei & intellectus. At differentiæ indiuiduantes in lumine fidei & intellectus non efficiunt, vt Petrus credat alios articulos, quam Paulus, aut cognoſcat alias res naturales. Poteſt enim fieri, vt non obſtantibus differentijs indiuiduantibus, ambo credant eoſdem articulos, & intelligant eaſdem res naturales. Ergo ſimiliter, non obſtantibus differentijs indiuiduantibus in lumine gloriæ, fieri poteſt, vt videant eaſdem creaturas in Deo. Hæc pro nobis. Nunc obiectiones diluendæ ſunt.

19. Prima obiectio. D. Gregorius lib. 4. Dialog. cap. 33. de beatis in cœlo ſic loquitur; *Quid eſt quod ibi neſciant, vbi ſcientem omnia ſciunt?* Reſpondeo. Hoc nihil contra nos facit. Nam ſenſus illorum verborum eſt hic; Si cōceditur beatis, vt videant Deum, qui omnia nouit; cur non concedatur illis, vt cognoſcant ea, quæ apud nos ſunt? Nam Deus, qui omnia nouit, poteſt eis reuelare.

20. Secunda obiectio. Viſio beatifica ſuccedit fidei, iuxta illud 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* Ergo quæcunque nūc fide credimus, poſtea per viſionem beatificam videbimus. Sed nunc credimus multa creata myſteria: Ergo illa omnia poſtea videbimus per viſionem beatificam. Reſpondeo. Viſio ſuccedit fidei, quoad obiectum primarium, quod eſt Deus; non autem quoad ſecundarium, quod ſunt creaturæ. Et ſic locus Apoſtoli intelligendus eſt.

21. Ter-

Digitized by Google

21. Tertia obiectio. Beati, qui vident Deum, vident ſuam viſionem. Ergo aliquam ſaltem creaturam vidēt. Antecedens patet, quia ſicut is, qui amat, vel gaudet, experitur ſe amare vel gaudere; ſic etiam, qui Deum videt, experitur ſe videre. Reſpondeo. Aliud eſt, experimentaliter & vitialiter percipere ſuum actum; aliud in Deo, tanquam in obiecto cognito, videre illum. Hoc poſterius negamus; alterum concedimus.

22. Quarta obiectio. Beati, qui vident Deum, vident in eo virtualem diſtinctionem attributorum, quæ ex natura illi conuenit, vt ſupra dictum eſt, cap. 1. q. 1. & 4. At illa virtualis diſtinctio non poteſt videri ſine ordine ad creaturas realiter inter ſe diſtinctas: Ergo beati vident illum ordinem ad creaturas: Ergo & ipſas creaturas. Reſpondeo. Verum eſt, illam virtualem diſtinctionem eſſe in Deo, & cognoſci à beatis. Falſum eſt, non poſſe cognoſci à beatis ſine ordine ad creaturas realiter diſtinctas. Poteſt enim cognoſci per ordinem ad diuinas proceſſiones realiter inter ſe diſtinctas, vt loco citato explicatum eſt.

23. Quinta obiectio. Qui cognoſcit cauſam, cognoſcit in ea effectum: Ergo qui videt Deum, videt in eo creaturas. Reſpondeo. Antecedens poteſt dupliciter intelligi; Primo, qui cognoſcit cauſam creatam, cognoſcit in ea effectum. Sic verum eſt, quia cauſa creata dicit realem ordinem ad ſuum effectum. Secundo, qui cognoſcit cauſam increatam, cognoſcit in ea effectum. Sic falſum eſt, quia cauſa increata non dicit realem ordinē ad ſuum effectum. Deinde prior ſenſus iterum dupliciter intelligi poteſt. Primo, qui cognoſcit cauſam creatam intuitiue, cognoſcit in ea effectum intuitiue. Sic falſum eſt. Secundo, qui cognoſcit cauſam creatam intuitiue, cognoſcit in ea effectum abſtractiue. Sic verum eſt, ſed nihil ad propoſitum. Nos enim diſputamus de intuitiua cognitione creaturarum in Deo, non de abſtractiua.

24. Sexta

Digitized by Google

24. Sexta obiectio. Beati in cœlo cognoſcũt noſtras preces, & alia, quæ circa nos fiunt: ſed non eſt alius modus cognoſcendi, quam in Deo: Ergo illa omnia cognoſcunt in Deo. Reſpondeo. D. Auguſtinus in libro de cura pro mortuis, cap. 15. vbi de hac re agit, docet Beatos tribus modis iſta cognoſcere. Primo, ex relatione eorum, qui ex hac vita ad illos veniunt. Secundo, ex relatione Angelorum. Tertio, ex peculiari Dei reuelatione. Deus enim, qui omnia nouit, non patitur amicos ſuos, quibus intime in cœlo coniunctus eſt, ignorare ea, quæ apud nos fiunt, præſertim ſi aliquo modo ipſos quoque attingant. Hoc enim requirit lex amicitiæ, vt fatetur Chriſtus, Ioan. 15. 15. *Iam non dico vos ſeruos, quia ſeruus neſcit, quid faciat Dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia, quæcunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.* Hos, inquam, tres modos tradit Auguſtinus loco citato. Et certe, ſi putaſſet eſſe alium, nempe videndi creaturas in Deo, tanquam in obiecto cognito, non vtiq; diſſimulaſſet.

25. Septima obiectio. Eſſentia diuina eſt ipſi Deo ratio cognoſcendi creaturas: Ergo etiam beatis. Si enim Deus in ſua eſſentia cognita, cognoſcit creaturas; cur nõ etiam beati in eadem eſſentia cognita, poſsint cognoſcere creaturas? Reſpondeo. Antecedens dupliciter intelligi poteſt. Primo, quod eſſentia diuina ſit ipſi Deo ratio cognoſcendi creaturas, per modũ obiecti primario cogniti. Secundo, quod ſit illi ratio cognoſcendi per modum verbi mentis, ſeu ſpeciei expreſſæ. Priori ſenſu falſum eſt; poſteriori conceditur. Non n. Deus cognoſcit creaturas in ſeipſo, tanquam in obiecto prius cognito (de quo ſenſu hic diſputamus) ſed tanquam in verbo, ſeu ſpecie expreſſa repręſentante, vt dicam ſequenti capite. Si priori modo cognoſceret creaturas in ſeipſo, tunc recte ſequeretur, etiam beatos poſſe eas cognoſcere in Deo clare viſo. At ex eo, quod Deus cognoſcit creaturas in ſua eſſentia, tanquam in verbo, non ſequitur, beatos eodem modo cognoſcere. Ratio eſt, quam ſupra

ſupra aſſignaui, quia verbum mentis non repræſentat rem cognitam, niſi illi, in quo eſt verbum mentis; ſicut etiam nemo poteſt cognoſcere per actum cognitionis, niſi ille, in quo eſt actus cognitionis.

26. Ex dictis tria colligo. Primo, beatos in Deo videre creaturas ſecundum Eſſe eminens, quod habent in Deo. Secundo, videre etiam creaturas in Deo, ſecundũ Eſſe proprium, quod habent, vel habere poſſunt in ſeipſis extra Deum, in duplici ſenſu. 1. quia vident eas per reuelationem Dei, diſtinctam à viſione beatifica. 2. quia vident eas per ipſam viſionem beatificam, quæ ad illas videndas extenditur. Tertio, non tamen videre creaturas in Deo, vi viſionis beatificæ: vel, eſſentiam diuinam clare viſam, non eſſe rationem videndi creaturas, ſiue per modum obiecti cogniti, ſiue per modum ſpeciei expreſſæ. Quæres, an ſaltem per modum ſpeciei impreſſæ poſſit hoc fieri? non dubito; quia ſpecies impreſſa, ſeu intelligibilis, vt alij vocant, concurrit tantum actiue ad intuitiuam cognitionem illius rei, cuius eſt ſpecies. Hanc autem actiuitatem poteſt Deus ſupplere per ſuam eſſentiam.

CAPVT X.

De Scientia Dei.

DIcam 1. de triplici Dei ſcientia, naturali, libera, & media: quarum prima eſt rerum poſsibilium; altera futurarum abſolute; tertia futurarum ſub conditione. 2. an ſit aliquis ordo inter hanc triplicem ſcientiam. 3. an Deus cognoſcat ſeipſum. 4. an cognoſcat omnes creaturas poſsibiles. 5. an certo & infallibiliter cognoſcat futura contingentia. 6. an cognoſcat illa immediate in ſeipſis. 7. an etiam in cauſis ipſorum. 8. an etiam in ſuis ideis. 9. an in ſuo decreto. 10. an ideo certo

Digitized by Google

certo & infallibiliter cognoſcat futura contingentia, quia ſunt illi præſentia. 11. an aliunde ſumenda ſit hæc certitudo & infallibilitas. 12. an hæc certitudo & infallibilitas diuinæ præſcientiæ cohæreat cum libertate arbitrij noſtri. 13. an Deus cognoſcat infinita. 14. an cognoſcat etiam mala. 15. an ſcientia Dei ſit cauſa rerum. 16. an ſcientia Dei ſit variabilis.

I. QVAESTIO.

De triplici ſcientia Dei.

1. SCientia Dei ſecundum ſe eſt vnica & ſimplex, quia eſt ipſamet eſſentia diuina, quæ non niſi vnica & ſimplex eſt. Terminatur tamen ad varia obiecta ſecundaria, & ideo ex parte obiecti ſecundarij poteſt eſſe triplex ſcientia, vt iam explicabo.

2. Prima Concluſio. Triplex in Deo ſcientia conſtitui poteſt. Vna mere naturalis: altera mere libera: tertia media. Naturalis eſt, qua Deus ab æterno ante omne liberum decretum voluntatis cognouit res omnes poſſibiles. Libera, qua poſt decretum ſuæ voluntatis, abſolute & determinate cognouit omnes res futuras. Media, qua ab æterno, non abſolute, ſed ſub conditione cognouit, quid homines & Angeli facturi eſſent, pro ſua libertate, ſi cum his vel illis circumſtantijs, in tali vel tali rerum ordine collocarentur. Vna igitur poſſibilium ſcientia eſt: duæ futurorum. Et earum altera conditionata, altera abſoluta.

3. Hæc triplex ſcientia poteſt declarari hoc modo. 1. Deus ab æterno, antequam aliquid extra ſe producere ſtatuiſſet, cognouit infinitos rerum ordines, quos creare poſſet, ſi vellet. 2. cognouit, quid in ſingulis ordinibus futurum eſſet ex libero hominum & Angelorũ arbitrio, ſi vellet eos cum his vel illis circumſtantijs producere. 3. ex illis omnibus elegit hunc ordinem, qui nũc actu

Digitized by Google

actu decurrit à creatione mundi, vſque ad conſummationem. 4. facta tali electione, abſolute & determinate vidit omnia, quæ in hoc ordine, ex libero hominum & Angelorum arbitrio futura eſſent.

4. Secunda Concluſio. Prima ſcientia dicitur mere naturalis, tum quia omnem liberum actum voluntatis antecedit; tum etiam, quia Deus neceſſario & naturaliter per eam cognoſcit res omnes poſſibiles. Altera dicitur mere libera, tum quia ſequitur liberum actum diuinæ voluntatis; tum etiam, quia Deus potuiſſet non cognoſcere res futuras, ſi nimirum ſtatuiſſet eas non producere. Tertia dicitur media, quia partim ſcientiæ naturali, partim liberæ ſimilis eſt. Nam ſicut ſcientia naturalis præcedit omnem actum liberum diuinæ voluntatis; ita etiam ſcientia media. Rurſum, ſicut Deus per ſcientiam liberam potuiſſet res futuras non cognoſcere, ſi ſtatuiſſet eas non producere; ita etiam per ſcientiam mediam potuiſſet non præſcire ea, quæ Angeli & homines reuera facturi ſunt, ſi pro ſua libertate non fuiſſent ea facturi, ſed aliquid aliud. Vide Molinam q.14. ar.13. diſp.17.

5. Tertia Concluſio. Solet etiam aliter diſtingui ſcientia Dei, vt alia ſit ſcientia ſimplicis intelligentiæ, alia viſionis. Scientia ſimplicis intelligentiæ eſt, qua Deus cognoſcit omnia poſſibilia, ſcientia viſionis eſt, qua cognoſcit omnia præterita, præſentia & futura. Vide D. Thomam q.14. ar.9. Hæc diſtinctio parum differt priori. Nam ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quæ antecedit liberum actum voluntatis, eſt eadem cum ſcientia naturali, ſcientia autem viſionis, quæ ſequitur decretum voluntatis, eſt eadem cum ſcientia libera. An autem ſcientia media ad alterum horum membrorum reuocari poſsit, dubium eſt. Aliqui reuocant ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quam dicunt eſſe duplicem: Vnam abſolutam rerum poſsibilium, quæ eſt mere naturalis; alteram conditionatam rerum futurarum, quam nos

mediam vocamus. Aliqui putant parum referre, ſiue eo reuocetur, ſiue non, quia poteſt conſtitui tertium membrum. Et ſic eſt. Quid enim obſtat, quo minus dicamus, doctrinæ cauſa, vnam eſſe ſcientiam poſſibiliũ; alteram futurorum abſolute: tertiam futurorum ſub conditione? Et harum prima eſt naturalis; ſecunda libera; tertia media.

6. Eſt etiam aliqua diſſenſio de obiecto ſcientiæ mediæ. Molina docet illam verſari circa futura conditionata, quæ pendent à libero arbitrio hominnm & Angelorum. Quidam alius extendit illam ad omnia futura cõditionata, etiam ad ea, quæ pendẽt à cauſis naturalibus. Itaque ſecundum Molinam, Deus per ſcientiam mediam ab æterno præuidit, quid homines & Angeli libere acturi eſſent, ſi crearentur; non autem quid cauſæ naturales eſſent acturæ: quia hoc vult pertinere ad ſcientiam mere naturalem. At ſecundum alterum, per eandem ſcientiam mediam præuidit, quid omnes cauſæ eſſent acturæ, ſiue liberæ, ſiue neceſſariæ. De ſcientia Dei ſpeculatiua & practica dicam infra q. 15.

II. QVAESTIO.

An ſit aliquis ordo inter hanc triplicem ſcientiam.

1. QVæritur de ordine prioris, & poſterioris. Et ſenſus eſt, An vna ſcientia ſit prior alia? vel magis generatim, An vnus actus diuinus, ſiue ſit intellectus, ſiue voluntatis, ſit prior alio? Explicabo rem breuiter.

2. Prima Concluſio. In actibus diuini intellectus & voluntatis datur aliquis ordo prioris & poſterioris, non quidẽ actu ex natura rei, quaſi vnus actus ex natura rei ſit prior alio, ſed ſecundum rationem, cum fundamẽto in re. Prima pars patet ex materia de prædeſtinatione, Trinitate, & incarnatione, vbi Theologi diſtinguunt qua-

Digitized by Google

quædam ſigna ſeu inſtantia, quibus vnus actus præcedit alium. Soli Nominales videntur hunc ordinem negare. Secunda pars eſt contra Scotum, qui ſicut ponit diſtinctionem formalem ex natura rei inter attributa diuina, ſic etiam ponit ordinem prioris & poſterioris ex natura rei. Hoc refutatum eſt cap. 1. q 1. Tertia pars probatur: quia ſi dandus eſt aliquis ordo, & non ex natura rei; neceſſe eſt dari ſecundum noſtrum modum intelligendi, qui tamen habet fundamentum in re. Hoc fundamentum ſic explico. Attributa diuina, licet actu non diſtinguantur inter ſe ex natura rei, tamen virtute diſtinguuntur. Hæc autem virtualis diſtinctio, quæ ex natura rei illis conuenit, eſt fundamentum actualis diſtinctionis, quam nos inter illa facimus per noſtrum concipiendi modum. Eodem ergo modo actus diuini, licet inter ſe non habeant actualem ordinem prioris & poſterioris ex natura rei, habent tamen virtualem. Hic autem virtualis ordo, qui ex natura rei illis conuenit, eſt fundamentum ordinis actualis, quem nos ponimus inter actus diuini intellectus & voluntatis.

3. Secunda Concluſio. Ordo prioris & poſterioris in actibus diuinis ſumitur ſecundum proportionem illius ordinis, qui eſt in actibus humani intellectus & voluntatis. Poteſt autem dupliciter conſiderari. Primo, ex parte intellectus & voluntatis. Secundo, ex parte obiecti ſeu earum rerum, quæ cadunt ſub intellectum & voluntatem. Et quidem, ex parte intellectus & voluntatis, eſt hic ordo. 1. eſt ſcientia naturalis. 2. ſcientia media ſeu conditionata. 3. liberum decretum voluntatis. 4. libera ſeu abſoluta ſcientia futurorum. Ratio eſt, quia inter intellectum & voluntatem eſt hæc connexio (ſiue actualis ex natura rei, vt in nobis; ſiue virtualis, vt in Deo) vt voluntas non poſſit operari, niſi intellectus proponat illi obiectum, circa quod operetur: Voluntas enim non fertur niſi in cognitum: ergo neceſſe eſt, vt aliquis actus intellectus ſit prior quouis actu

Digitized by Google

voluntatis. Et hoc modo ſcientia naturalis prior eſt decreto voluntatis. Rurſum, actus intellectus non poteſt eſſe liber, niſi ſuppoſito libero actu voluntatis. Nam voluntas eſt principium omnium actionum liberarum. Ergo ſimiliter neceſſe eſt, vt aliquis liber actus voluntatis præcedat liberum actum intellectus. Et hoc modo liberum decretum Dei præcedit liberam ſcientiam futurorum.

4. Ex parte obiecti, ſeu earum rerum, quæ cadunt ſub intellectum & voluntatem, triplex ordo conſtitui poteſt. Primus inter res cognitas per ſcientiam naturalem. Secundus inter res volitas per liberum decretum voluntatis. Tertius inter res cognitas per liberam ſcientiam futurorum. Nec opus eſt quarto ordine inter res cognitas per ſcientiam mediam: nam is facile ex alijs colligi poteſt. Sicut enim ſcientia media partim naturalis, partim libera eſt; ſic ordo inter res cognitas per illã Scientiam, partim eſt idem cum ordine rerum cognitarum per ſcientiam naturalem, partim cum ordine cognitarum per ſcientiam liberam.

5. Igitur triplex ille ordo ſic explicari poteſt. Primus, qui eſt inter res per ſcientiam naturalem cognitas, ſumi debet ex naturali connexione vel dependentia ipſarum rerum̃ inter ſe. Ratio eſt; quia ſcientia naturalis eſt accommodata naturis rerum, quæ per illã cognoſcuntur. Vnde hæc regula ſeruanda eſt. Quando duæ res naturaliter inter ſe connexæ ſunt, ita vt vna ab altera naturaliter dependeat; tunc illa cenſetur prius cognita per ſcientiam naturalem, à qua alia pendet; illa poſterius, quæ ab alia pendet. Quando autem duæ res non ſunt naturaliter connexæ, ita vt neutra earum ab altera dependeat; tunc vna non cenſetur prius vel poſterius cognita per ſcientiam naturalem, quam altera. Hoc modo, homo & riſibile inter ſe connexa ſunt, quia riſibilitas naturaliter pendet ab homine. At equus & Leo non ſunt cõnexa, quia vnũ ab altero non pendet ex natura rei. Igitur, cũ

Deus

Digitized by Google

Deus per ſcientiam naturalem cognoſcit hæc omnia, prius cenſetur cognoſcere hominem, quam riſibilitatem; non tamen prius equum, quam Leonem.

6. Secundus ordo, qui eſt inter res volitas per liberum decretum Dei, ſumi debet non quidem ex naturali connexione rerum inter ſe, ſed ex ordine cauſalitatis quem res inter ſe habent. Ratio eſt, quia liberum decretum non ſemper pendet ex naturali rerum connexione ſed ex arbitrio & diſpoſitione Diuina. Deus autem poteſt velle, vt duæ res, quæ inter ſe non habent naturalem connexionem, habeant tamen inter ſe ordinem cauſalitatis V.g. poteſt velle vt Incarnatio Verbi ſit medium, & redemptio generis humani ſit finis; cum tamẽ ex natura rei non ſit connexio inter illa duo. Igitur hæc regula ſeruanda eſt; Quando duæ res habent inter ſe ordinem cauſalitatis in tempore, tunc illa cenſetur prius volita ab æterno, quæ eſt cauſa alterius: illa poſterius, quæ eſt quaſi effectus. Hic ordo varijs modis aſsignari poteſt. 1. Inter finem & media. 2. Inter ipſa media inter ſe comparata. 3. Inter meritum & prœmium. 4. Inter ſubiectum & formam. Sed de hac re plura in ſequenti capite, q. 10. vbi ex profeſſo agendum eſt de ordine prioris & poſterioris, qui eſt inter decreta diuina.

7. Tertius ordo, qui eſt inter res cognitas per ſcientiam liberam, plane conſentit cum præcedenti ordine. Igitur hæc regula ſeruari debet; Id cenſetur prius cognitum per ſcientiam liberam, quod eſt prius volitum per decretum liberum. Sicut ergo finis cenſetur prius volitus, quam media; Sic etiam cenſetur prius cognitus. Et ſic deinceps. Et hæc pauca ſufficiant. Videri poteſt Franciſcus Suarez in 3. p. tomo. 1. Diſp. 5 ſect. 1.

III. QVAESTIO.

An Deus cognoſcat ſeipſum?

1. CErtum eſt, Deum nō ſolum cognoſcere, ſed etiam comprehendere ſeipſum; quod dupliciter probari poteſt. Primo, ex ſententia D. Thomæ, quia comprehendere rem aliquam, nihil aliud eſt, quam cognoſcere eam tam perfecte, quam cognoſcibilis eſt: At Deus cognoſcit ſe tam perfecte, quam cognoſcibilis eſt: Ergo comprehendit ſeipſum. Minor patet, quia ſicut eſt infinite cognoſcibilis, ſic habet infinitam vim cognoſcendi; ac proinde infinite ſe poteſt cognoſcere. Secundo, ex ſententia D. Auguſtini, quia comprehendere rem aliquam, nihil aliud eſt, quā ita eam cognoſcere, vt nihil ipſius lateat cognoſcentē; Sed Deus ita cognoſcit ſeipſum, vt nihil ſui ipſum lateat: Ergo cōprehendit ſe. Minor patet; quia in Deo ſunt eſſētia, attributa, perſonę libera decreta & conſilia. Nihil horū latet ipſum Deum.

2. Hic diſputari ſolet, an Deus in illo priori, quo ſcientia naturalis præcedit libera decreta voluntatis, cognoſcat futura ſua decreta? Quod clarius ſic propono. Quatuor inſtantia rationis poſſunt hic ſpectari, vt ex dictis patet. In 1. eſt ſcientia naturalis, ſeu ſimplicis intelligentiæ. In 2. ſcientia media ſeu conditionata. In 3. libera decreta. In 4. libera ſcientia, quam alij viſionis appellāt. Igitur libera decreta, quæ ſunt in tertio inſtanti, concipiuntur tanquam futura pro primo & ſecundo inſtanti. Eſt ergo quæſtio, an Deus, vel in primo inſtanti per ſcientiam naturalem, vel in ſecundo per ſcientiam mediam, præuideat determinate ſua decreta, quæ in tertio inſtanti futura ſunt? Aliqui affirmant, quia in primo inſtanti per ſcientiam naturalem ſeipſum comprehendit: Ergo cognoſcit omnia ſua decreta. Nam horū cognitio neceſſaria eſt ad perfectam comprehenſionem, vt ſupra dictum eſt. Deinde, Deus prēuidet noſtra decreta, antequam fiant: Ergo & ſua præuidere poteſt, antequā ſint.

3. Mo-

Digitized by Google

3. Molina contrarium ſentit. Ratio eius eſt, quia duplex eſt comprehenſio alicuius obiecti. Vna eminens, quæ excedit rem cognitam, qualis eſt in Deo reſpectu creaturarum. Altera adæquata, quæ exæquat rē cognitam; qualis eſt in Deo reſpectu ſui ipſius. Prior comprehenſio ſufficit ad cognoſcenda futura decreta in aliqua cauſa libera & indifferente: non item poſterior. Deus ergo, quia ſua cognitione excedit noſtrum liberum arbitrium, poteſt in eo plus cognoſcere, quam actu in ipſo eſt; nempe futura decreta. At quia non excedit ſuum proprium arbitrium, nō poteſt plus in illo cognoſcere, quam actu in ipſo eſt. In primo autem inſtanti, non ſunt actu in ipſo libera decreta: Ergo non poteſt illa tunc cognoſcere. Et patet in ſimili exemplo. Nam quilibet Angelus, tametſi comprehendat ſeipſum, quia tamen non eminenter, ſed adæquate ſe cōprehendit, non pōt in ſe præuidere ſua futura decreta. Alioqui mali angeli præuidiſſent futurū ſuū lapsū; & boni futurā perſeuerantiā. Idem ergo ſeruata proportione de Deo dicendum eſt.

4. Ego ſic ſtatuo. Primo, Deū in primo inſtanti per ſcientiam mere naturalem non cognoſcere futura ſua decreta. v. g. decretum creationis mundi, prędeſtinationis, reprobationis, permiſſionis peccati, punitionis, & ſimilia. Ratio eſt, quia ſi in primo inſtanti cognoſceret hæc omnia decreta abſolute futura, cognoſceret ēt futura hominū peccata & bona opera. Hæc a. non cognoſcit in primo inſtanti per ſcientiam naturalem, ſed in quarto per ſcientiam liberam. Nam vt recte docent Patres & Scholaſtici, præſciētia Dei, qua ab æterno cognoſcit futura contingentia, ſupponit eorum futuritionē: Ideo n. cognoſcit, quia futura ſunt. Ergo prius eſt, res eſſe futuras, quam Deum cognoſcere res futuras. At nō ſunt futuræ, niſi ſuppoſito Dei decreto, quo velit permittere vt fiant: Hoc autem decretum eſt in tertio inſtanti. Ergo pro primo inſtanti non ſunt abſolute futuræ: Ergo tunc non cognoſcuntur abſolute futuræ.

Digitized by Google

5. Secundo, Deum in ſecundo inſtāti per ſcientiam mediam, ſeu conditionatam, non cognoſcere primum ſuum futurum decretum. Ratio eſt, quia illa ſcientia verſatur tantum circa futura conditionata: Sed primū decretum Dei futurum non poteſt eſſe conditionatū: Ergo per ſcientiam conditionatam non poteſt illud cognoſcere. Minor probatur, quia ponamus primum decretum eſſe hoc, *Volo mundum creare.* Hoc decretum, ſi primum eſt, non poteſt eſſe conditionatum. Deberet enim pendere ab aliqua conditione præſuppoſita, quæ nulla fingi poteſt ante primum decretum. Quæ enim illa ſit? Aliqui ponunt hanc; *Si creaſſem genus humanum in tali homine, ex illius progenie, hos vel illos elegiſſem ad gloriam.* Sed fruſtra. Nam in iſta propoſitione eſt quidem decretum conditionatum, nempe, *Elegiſſem hos vel illos homines ad gloriam*, quod pendet ab hac conditione, *Si creaſſem genus humanum in tali homine*; Sed illud decretum non eſt primum, de quo nunc diſputo. Non enim elegiſſet aliquos ex progenie talis hominis, niſi prius decreuiſſet creare genus humanum in tali homine. Igitur primum decretum eſt, *Volo creare genus humanū in tali homine.* Hoc autem, quam diu primum eſſe ponitur, non poteſt eſſe conditionatum. Nulla enim cōditio excogitari poteſt.

6. Tertio, Deum in quarto inſtanti per ſcientiam liberam cognoſcere omnia ſua decreta, non tanquam futura, ſed tanquam iam facta in tertio inſtanti. Ratio eſt, quia certum eſt, quod non ignoret ſua decreta, iuxta illud 1. Corinth. 2, 11. *Quæ Dei ſunt, nemo cognouit, niſi Spiritus Dei.* Debet ergo cognoſcere per aliquam ſcientiam. Non per naturalem aut mediam: Ergo per liberā. Hinc ſequitur primo, Deum in primo inſtanti per ſciētiam naturalem non perfecte ſe comprehendere, niſi quoad naturalia, non a. quoad libera. Ac proinde perfectam comprehenſionem non conſiſtere in ſola ſcientia naturali, ſed complecti vtramq;, tam liberam, quam naturalem. Ratio eſt, quia quædā ſunt in Deo naturaliter ac

Digitized by Google

ac neceſſario, vt Eſſentia, & perſonæ; quædam liberè, vt decreta: Hæc per liberam ſcientiam; illa per naturalem cognoſcuntur. Secundò ſequitur, Deum per eandem ſcientiam liberam cognoſcere omnia decreta, tam ſua quàm hominum & Angelorum. Hoc intereſt, quod ſua cognoſcat, non vt futura, ſed vt facta: non enim cognoſcit ſua in primo vel ſecundo inſtanti, pro quo futura ſunt, ſed in quarto, cum iam facta ſunt. At hominũ & Angelorum decreta cognoſcit, antequam fiant, non tamen antequam futura ſunt. Prius enim eſt, futura eſſe, quam futura præuideri: Et prius eſt, futura præuideri quàm reipſa eſſe. Ratio huius diſcriminis eſt, quia ſciẽtia libera, qua Deus tam ſua, quàm noſtra decreta libera cognoſcit, ſupponit actum voluntatis liberum. Ergo neceſſe eſt, vt Deus, antequam per ſcientiam liberam cognoſcat ſua decreta, prius habeat libera decreta: Ergo non poteſt illa cognoſcere vt futura, ſed vt facta. Noſtra vero poteſt cognoſcere, vt futura, quia noſtra futura non ſunt, niſi ſuppoſito decreto Dei permittentis. Hoc autem decretum ſufficit, vt ſcientia Dei inde dicatur libera.

IV. QVAESTIO.

An Deus cognoſcat creaturas poſſibiles, & quomodo?

1. DVo certa ſunt. Primum eſt, Deum cognoſcere omnes creaturas poſſibiles, iuxta illud Hebr. 4. 13, *Non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius.* Et ratio eſt, quia ſcientia Dei eſt infinita. Ergo extendit ſe ad omnia intelligibilia: Ergo etiã ad creaturas poſsibiles. Deinde, Deus non poteſt ignorare id, quod poteſt producere: poteſt autem producere res poſsibiles; Ergo eas non ignorat.

Secundo, certum eſt, quod cognoſcat omnes creaturas

turas poſsibiles, non ſolum ſecundum illud Eſſe eminens, & increatum, quod habent in Deo, ſed etiam ſecundum Eſſe proprium & particulare, quod ſingulæ in ſeipſis habere poſſunt extra Deum: Ac proinde, ſcientiam Dei, non tantum terminari ad ipſam Dei eſſentiã & ad eminentiam illam omnium rerum creabilium, quam in ſe formaliter Deus habet: Sed etiam ad ipſas res creabiles, quæ in ipſo non ſunt formaliter, ſed tantum eminenter. Probatur 1. ex infinitate ſcientiæ diuinæ. 2. quia alioqui Deus non cognoſceret creaturas, ſed tantum ſuam eſſentiam; quia creaturæ, prout ſunt in Deo, nõ ſunt creaturæ, ſed ipſa creatrix eſſentia. 3. quia creaturæ debent à Deo cognoſci ſecundum illud eſſe, ſecundum quod creandæ ſunt à Deo: ſed creandæ ſunt ſecundum eſſe formale, quod in ſe recipiunt: Ergo ſecundum illud debent à Deo cognoſci.

3. His poſitis, dubium eſt de modo cognoſcendi. Aliqui generatim docent, Deum in ſeipſo, tanquam in obiecto primario prius cognito, cognoſcere omnes creaturas. Ratio eſt, quia effectus cognoſcitur in cauſa prius cognita. Alij contra contendunt, creaturas non in Deo, ſed in ſeipſis immediatè à Deo cognoſci. Ratio eſt, quia non ſunt in Deo ſecundum proprias rationes formales: Ergo ſecundum illas non poſſunt cognoſci in Deo. Ego ſentio, vt ſequitur.

4. Prima Concluſio. Deus per ſcientiam naturalem cognoſcit omnes creaturas poſsibiles immediatè in ſeipſis. Ratio eſt, quia ſunt immediatè in ſeipſis cognoſcibiles: Ergo hoc modo à Deo cognoſci poſſunt, præſertim cum Dei cognitio ſit infinitè perfecta, ac proinde ad omnia cognoſcibilia immediatè poſsit extendi. Dices: Creaturæ poſsibiles, vt poſsibiles, non habent vllũ Eſſe actu, niſi in Deo: Ergo non ſunt cognoſcibiles, niſi in Deo. Vnumquodq; enim catenus cognoſcibile eſt, quatenus actu eſt. Et confirmatur, quia obiectum quod actu cognoſcitur, debet effectiuè concurrere ad cognitionem,

tionem, vel per ſe, vel per ſpeciem ſui. At res poſsibiles, vt poſsibiles, non poſſunt per ſe effectiuè concurrere, quia actu non ſunt. Nec per ſpeciem ſui, quia *Deus* nō habet vllam ſpeciem rerum poſsibilium in ſe, niſi ſuam eſſentiam: Ergo per eſſentiam, & in eſſentia *Dei* poſſunt tantum cognoſci.

5. Propter hoc argumentum, fingunt aliqui creaturas poſsibiles, antequam exiſtant, habere quoddam Eſſe eſſentiæ, quod ſit reale, æternum, improductum, & cōueniens illis independenter à *Deo*, & quod in eis ſupponitur, non ſolum ante productionem, ſed etiam ante cognitionem, vt ratione illius poſsint eſſe obiecta diuinæ cognitionis. Hoc figmentum non eget longa refutatione. Dicendum ergo breuiter eſt, res poſsibiles, antequam in ſeipſis extra *Deum* exiſtant, nō habere proprium Eſſe reale in actu, ſed tantum in potentia. Hinc enim vocantur poſsibiles, quia habent Eſſe poſsibile ſeu in potentia. Hoc autem eſſe poſsibile poteſt dici reale, non actu, ſed potentia. Actu tamen cognoſci poteſt, vt patet in ſimili exemplo. Nam *Deus* actu cognoſcit res præteritas ſecundum Eſſe, quod habuerunt; & futuras ſecundum Eſſe, quod habituræ ſunt. Cur non ſimiliter poſsibiles ſecundum Eſſe, quod habere poſſunt? Neq; neceſſe eſt, vt obiectum, quod actu cognoſcitur, effectiuè concurrat ad cognitionem diuinam, ſiue per ſe, ſiue per ſpeciem ſui. Nam intellectus *Dei* eſt infinitæ virtutis ac perfectionis, & ideo non indiget concurſu extrinſecæ cauſæ ad intelligendum: Neq; opus habet determinari ad hoc vel illud intelligendum, quia ſemper eſt in actu ſecundo reſpectu omnium obiectorum intelligibilium eo modo, quo intelligibilia ſunt. Secus eſt de nobis. Nam intellectus noſter finitam vim habet; & ex ſe eſt tantum in actu primo, nec poteſt exire in actū ſecundum, niſi ab obiecto determinetur.

6. Secunda Concluſio. *Deus* nō cognoſcit creaturas poſsibiles in ſcipſo, tanquā in obiecto primario prius cognito,

gnito, quo pacto effectus cognoſcitur in cauſa prius cognita. Ratio patet ex præcedenti capite, quia Deus in ſe eſt res plane abſoluta, nec vllam dicit realem relationē aut ordinem ad creaturas poſsibiles: Ergo ex eo præciſe, quod ſeipſum cognoſcit per modum obiecti; non neceſſario cognoſc.t in ſe tanquam in obiecto prius cognito, creaturas poſsibiles.

Dices: Ergo non comprehendit ſeipſum. Reſpondeo. Non ſequitur, quia ad perfectam comprehenſionem ſatis eſt, quod vno actu cognitionis, cognoſcat ſe & omnes creaturas, nec quicquam ipſius aut creaturarum ipſum lateat; & tam perfectè cognoſcat ſingula, quam perfecte cognoſci poſſunt. Hoc autem poteſt facere, etiamſi vnum non cognoſcat mediante alio. Imo perfectius eſt, ſi ſingula immediate cognoſcat in ſeipſis, ſicut cognoſcibilia ſunt.

7. Dices 2. S. Auguſtinus lib. 83. quæſtionum q. 46. ait, *Deum nihil extra ſe intueri*. Reſpondeo. Auguſtinus ibi diſputat de ideis; & dicit Deum, cum vellet hunc mundum creare, nō intuitum fuiſſe aliquam ideam extra ſe, ad cuius imitationem crearet hunc mundum (ſicut faciunt pictores, qui extra ſe habent poſitam imaginem, quam intuentur, & ad eius ſimilitudinem pingunt aliā) ſed intra ſe habuiſſe ideas rerum omnium, quas facturus erat, nec indiguiſſe externo exemplari. Et hoc veriſſime dicitur ab Auguſtino; nec quicquam noſtræ ſententiæ aduerſatur,

8. Tertia Concluſio. Licet Deus non cognoſcat creaturas poſsibiles in ſeipſo, tanquam in obiecto prius cognito; cognoſcit tamen illas in ſe, tanquam in verbo mentis, ſeu ſpecie expreſſa repræſentante. Hoc ſic explico: Eſſentia Dei, licet actu vnica & ſimplex ſit, virtute tamen multiplex eſt, & multa officia ſuſtinet. Et tria potiſsimum, quod ad præſens inſtitutum attinet. 1. Officium eſſentiæ ſeu Deitatis. Hinc habet Deus, quod ſit Deus. 2. Officiū obiecti intelligibilis. Hinc habet, quod ſit ob-

ſit obiectum cognitum. 3. Officium cognitionis. Hinc habet, quod ſit cognoſcens & intelligens. Igitur Deus cognoſcit creaturas in ſua eſſentia, non quatenus Deitas ſeu eſſentia eſt; nec item, quatenus eſt obiectum cognitum; ſed quatenus eſt ipſa actualis cognitio, quæ intellectualiter repræſentat res omnes ab ipſo cognitas. Perinde ergo eſt dicere, Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo, ac cognoſcere eas in ſua cognitione, tanquam actuali ſpecie expreſſa, quæ illas actu cognitas repræſentat. Hoc ſenſu dici etiam poteſt, Deum cognoſcere creaturas poſsibiles in ſua idea, vt infra quæſt. 8. explicabitur.

V. QVAESTIO.

An Deus certo & infallibiliter cognoſcat futura contingentia?

1. FVtura contingentia ſunt duplicia: quædam abſolutè ſeu determinatè; alia ſub conditione futura: Priora pertinent ad ſcientiam liberam; poſteriora ad mediam, ſeu conditionatam. Igitur certum eſt, Deum futura contingentia prioris generis, quæ abſolutè futura ſunt, certo & infallibiliter præſcire, iuxta illud Pſal. 138. 2. *Intellexiſti cogitationes meas de longe: Et omnes vias meas prauidiſti.* Et Eccleſiaſt. 23. 29. *Domino Deo, antequā crearentur, omnia ſunt agnita.* Et Ioan. 14. 29. *Nunc dixi vobis, priuſquam fiat, vt cum factum fuerit, credatis.* Et ratio eſt, quia ſi in Deo non eſſet præſcientia futurorum, perirent prophetiæ. Vnde Tertullianus lib. 2. contra Marcionem: *Præſcientia Dei*, inquit, *tot habet teſtes, quot fecit Prophetas.* Rationem à priori paulo poſt aſsignabo in 2. Concluſione. Obiectiones, quæ hic fieri poſſunt, ſoluētur in ſequentibus quæſtionibus. Omnes enim eo ſpectant, vt probent, aut futura non poſſe cognoſci, quia non habent determinatam veritatem; aut præſcientiā futurorum non poſſe conſiſtere cum libertate arbitrij noſtri.

2. Eſt

2. Eſt aliqua diſſenſio de futuris contingentibus poſterioris generis, quæ nimirum ſub conditione futura ſunt. Nam aliqui negant, ea à Deo cognoſci; nonnulli concedunt quidem cognoſci, non tamen certo, & infallibiliter, ſed dubie, & quaſi per coniecturam. Hi ergo admittunt ſcientiam mediam ſeu conditionatam; ſed volunt eſſe coniecturalem: Illi penitus eam tollunt. Vtrique errant. Sit ergo

3. Prima Concluſio. Deus per ſcientiam mediam ab æterno præuidit, quid homines & Angeli liberè facturi eſſent, ſi in tali vel tali rerum ordine, cum his aut illis circumſtantiis collocarentur. Probatur 1. ex Scriptura Matth. 11. 21. *Si in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Et 1. Reg. 23. Deus prædixit Dauidi duo futura ſub cōditione, quæ à libero arbitrio pendebant, & nunquam reipſa erant futura, ſed tantum ex hypotheſi. Vnum, quod Saul eſſet obſeſſurus Dauidem in vrbe Ceila, niſi fugeret. Alterum, quod viri Ceilitæ tradituri eſſent Dauidem Sauli, ſi non fugeret.

4. Secundo ex Patribus, apud quos frequens eſt hęc quæſtio: *Cur Deus creauerit Angelos & primos parentes, eiſque præceptum impoſuerit, cum præſciret illos peccaturos?* Hæc quæſtio apertè intelligitur de ſcientia media ſeu conditionata; non autem de libera & abſoluta. Nam præſciētia libera & abſoluta de futuro peccato hominum & Angelorum, neceſſario ſupponit voluntatem creandi homines & Angelos, & permittendi peccatum. At pręſcientia, de qua loquuntur Patres, præceſſit illam volūtatem: Ergo fuit præſcientia media ſeu conditionata, quæ his terminis explicari poteſt: *Si vellem creare homines & Angelos, & darem illis huiuſmodi præcepta, præuideo illos peccaturos.* Vide D. Hieronymum Dialogo 3. contra Pelagianos, Tertullianum lib. 2. contra Marcionem cap. 1: Iuſtinum q. 78. Irenæum libr. 4 contra hæreſes cap. 75. Nazianzenum orat. 42. in fine, Auguſtinum libr. 2. de

nuptijs

Digitized by Google

nuptijs & concup. c. 16. Et lib. 5. contra Iulianum cap. 8. & alibi.

5. Tertio ex ijſdem Patribus, qui docent Deum ſæpè eripere iuſtos ex hoc mũdo, quia prævidet illos peccaturos, ſi diutius viuerent. Et maximè admirantur, cur alijs non conferat hoc beneficium, de quibus eandem habet præſcientiam, cùm tamen conferre poſſet, ſi vellet. Vide Auguſt. in lib. de bono perſeuerantiæ c. 9. vbi ſic habet: *Certè poterat Deus, præſciens illos eſſe lapſuros, antequam hoc fieret, auferre de vita.* Et in lib. de correptione & gratia c. 8. dicit, hoc eſſe abditum myſterium electionis. Nam aliqui, licet multo tempore pie viuant, donec peccent, non moriuntur. Vnde ſubiungit Auguſtinus: *Reſpondeant, ſi poſſunt, cur illos Deus, cum fideliter & pie viuerent, non tunc de huius vitæ periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum? An hoc non potuit? an eorum mala futura neſciuit? Nihil horum, niſi peruerſiſſimè atq; inſaniſſimè dicitur.* Similia habet in lib. de gratia & libero arb. cap. 23. Et li. 1. de peccatorum meritis & remiſsionibus cap. 21. Hæc autem omnia debent intelligi de ſcientia media ſeu conditionata.

6. Secunda Concluſio. Hæc ſcientia, quam Deus habet de futuris ſub conditione, omnino certa ac infallibilis eſt. Probatur 1. quia Deus eſt prima veritas: Ergo in ſuis prædictionibus falli non poteſt: Ergo quæcunq; præſciuit & prædixit de futuris ſub conditione, certò & infallibiliter præſciuit & prædixit. 2. Intellectus Dei eſt infinitus: Ergo extendit ſe ad omnem veritatem: Ergo nulla veritas latere eum poteſt. 3. Prædeſtinatio Sanctorum eſt certa & infallibilis; nec aliunde quàm ex præſcientia Dei. Quomodo enim Deus ab æterno potuiſſet certo & infallibiliter ordinare quoſdam ad vitã æternam per certa media, niſi certo & infallibiliter præ uidiſſet, eos bene vſuros illis mediis, ſi darentur? 4. Deus permittit peccata propter certũ aliquẽ finem. Id autẽ dicitur quis permittere, quod prævidet futurum, niſi impe-

impediat;&tamen cum poſsit, non vult impedire. 5. Sine certitudine huius præſcientiæ non poſſumus explicare efficacem Dei vocationem, infallibilem quorundam perſeuerantiam,& ſimiles diuinæ prouidentiæ effectus. 6. Si Deus non certo, ſed tantum per coniecturam præſciret, & prædiceret futura conditionata, potuiſſet Dauid ſine peccato dubitare de diuino reſponſo, quod eſt abſurdum.

7. Dices: Scriptura cum loquitur de hac præſcientia conditionata, addit particulam, *forte*, & *forſan*, vt Matth. 11. 23. *Si in Sodomis factæ fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt in te, forte manſiſſent vſque in hanc diem.* Vnde ſequitur, Deum aliquando dubitare de euentu conditionato, ac proinde non habere certam ac infallibilem eius præſcientiam. Reſpondeo, Sancti Patres notarunt particulam *fortè*, ſæpè poni in Scripturis, non quidem propter incertitudinem præſcientiæ diuinæ (quod abſit) ſed propter libertatem hominũ, qui liberè facturi ſunt ea, quæ à Deo prædicuntur. D. Hieronymus in illud Ieremiæ 26. 2. *Noli ſubtrahere verbum, ſi forte audiant & conuertantur*; ſic ſcribit: *Verbum ambiguum, forſitan, maieſtati Domini non poteſt conuenire, ſed noſtro loquitur affectu, vt liberum homini ſeruetur arbitrium, ne ex præſcientia eius, quaſi neceſsitate vel facere quid, vel non facere cogatur.* Item in illud Ezechielis 2. 5. *Si forte vel ipſi audiant*, ſic habet: *Loquitur hæc Deus ambigentis affectu, vt liberum hominis monſtret arbitrium, ne præſcientia futurorum immutabile faciat quod Deus futurum nouerit. Non enim, quia ille ventura cognoſcit, neceſſe eſt nos facere, quod ille præſciuit; ſed quod nos propria voluntate ſumus facturi, ille nouit futurum.* Similia habet D. Auguſt. in illud Pſal. 2. 12. *Ne quando iraſcatur Dominus.* Et D. Chryſoſtomus in illud 21. 37. *Verebuntur fortè filium meum.*

VI. QVAE-

VI. QVÆSTIO.

An Deus cognoſcat futura contingentia immediatè in ſeipſis?

1. SVpra dixi, creaturas poſſibiles immediatè in ſeipſis cognoſci à Deo. Nunc quæſtio eſt, an etiam futura contingentia hoc modo cognoſcantur? In his videtur eſſe ſpecialis difficultas, quæ in illis non erat. Nam Ariſtoteles docet, futura contingentia non habere in ſeipſis determinatam veritatem, ratione cuius determinatè cognoſci poſſint. Vnde ſic argumentor: Quamuis Dei ſcientia ſit infinita, non tamen poteſt cognoſcere, niſi quod ex parte rei cognoſcibile eſt: ſicut potentia Dei, quamuis infinita ſit, non tamen poteſt producere, niſi quod ex parte rei producibile eſt. At futura contingentia, quę pendent à libero hominis arbitrio, non ſunt à parte rei cognoſcibilia, quia non ſunt determinatè vera: Ergo à Deo determinatè cognoſci non poſſunt. Repeto, quod ſupra dixi, futura contingentia eſſe duplicia: quædam abſolutè, quædam ſub conditione futura. Hoc poſito, ſit

2. Prima Concluſio. Futura contingentia, quæ abſolutè futura ſunt, ab æterno habent determinatam veritatem, ſecundum quam cognoſcibilia ſunt, & à Deo præſciuntur. Probatur 1. ex dictis, quia certum eſt, Deum prædicere futura contingentia. Vel ergo verè, vel falſo prædicit. Non falſo, quia Deus non errat. Ergo verè. At non poteſt verè prædicere, niſi verè futura ſint. Ergo in ſe determinatè vera ſunt. Secundo, quia hæc propoſitio eſt vera & neceſſaria, *Petrus peccabit, vel non peccabit cras*: ſed Petrus non poteſt vtrumque facere: Ergo alterum tantum facturus eſt. Ergo ſi nunc affirmem, illud ipſum futurum eſſe, quod ipſe facturus eſt, vera erit affirmatio. Tertio, quia id, quod nunc actu & determinatè fit, hoc antea reuera futurũ fuit: Ergo ſicut

nunc verum eſt dicere, *Hoc iam determinatè fit*; ſic antea verum fuit dicere, *Hoc determinatè futurum eſt*. Quarto, quia in vniuerſalibus contradictionibus altera determinatè vera, & altera determinatè falſa eſt, vt concedit Ariſtoteles: Ergo etiam in ſingularibus; quod ſic oſtendo. Ex his duobus contradictorijs, *Omnis homo ſaluabitur, Aliquis non ſaluabitur*; prior eſt determinatè falſa, & poſterior determinatè vera. Ergo ratione alicuius determinati ſingularis, qui damnandus eſt, vniuerſalis eſt vera, & particularis falſa, vt patet ex regulis dialecticis: Ergo determinata veritas vel falſitas eſt in ipſis ſingularibus contingentibus, & inde manat ad terminos, ſeu conceptus vniuerſales. Ideo enim ſaluabitur homo, quia Petrus ſaluabitur, & non contra. Quinto, quia ex contraria ſententia ſequitur, omnem propoſitionem affirmatiuam de futuro contingenti, eſſe determinatè falſam, quod eſt contra ipſum Ariſtotelem, qui dicit, nec determinatè veram, nec falſam eſſe, ſed indifferentem. Sequela patet, quia ex eo, quod res eſt, vel non eſt, enunciatio vera vel falſa iudicari debet. Ergo ſi quis aſſerat aliquid determinatè futurum eſſe, quod reipſa indifferens eſt, vt ſit vel non ſit, falſo id affirmabit: Ergo ipſius propoſitio de futuro contingenti erit determinatè falſa, quod eſt contra Ariſtotelem.

3. Dices; ſi propoſitio de futuro contingenti eſt determinatè vera vel falſa, ergo non eſt indifferens; ergo neque contingens: ergo tollitur rerum contingentia, & omnia neceſſario eueniunt. Reſpondeo. Si eſt determinatè vera, iam nō eſt indifferens ad verum & falſum; nec indifferens ad futurum & non futurum; ſed tamen eſt contingens. Nam hæc duo poſſunt ſimul conſiſtere, nempe effectum aliquem eſſe contingentem, & tamen determinatè futurum. Dicitur enim contingens, propter indifferentiam cauſæ & virtutis eius. Dicitur autem determinatè futurus, quia cauſa, quæ poteſt operari & non operari, reipſa operatura eſt. Vnde patet, ef-

fectum determinatè futurum, non excludere indifferentiam cauſæ & virtutis eius, ſed tantum actionis. Indifferentia cauſæ in eo conſiſtit, quod ſit indifferens ad operandum, & non operandum. Determinatio actionis in eo, quod actio ſit ſecutura, etiamſi poſſet omitti.

4. Secunda Concluſio. Propoſitiones conditionales de futuro contingenti habent etiam determinatam veritatem aut falſitatem, ſecundum quam à Deo cognoſcuntur. Probatur ex dictis, quia propoſitio conditionalis de futuro, non differt ab abſoluta, niſi in conditione, qua impleta, propoſitio redditur abſoluta; ſed hæc eſt determinatè vera aut falſa, vt probatum eſt: ergo & illa. 2. quia hæc conditionalis eſt vera & neceſſaria, *Si Petrus conſtitueretur in tali occaſione, aut peccaret, aut non peccaret*: Sed Petrus non faceret vtrumque: Ergo alterum tantum.

5. Dices: Veritas propoſitionum conditionalium conſiſtit in bonitate conſequentiæ ſeu illationis. Tunc enim cenſentur veræ, quando conſequens ſequitur ex vi antecedentis, vel quod idem eſt, quando eſt neceſſaria connexio inter antecedens & conſequens; vt cum dico, *Si bos haberet alas, poſſet volare*. At in propoſitionibus conditionalibus de futuro contingenti, non eſt bona conſequentia, quia ex vi antecedentis non ſequitur cõſequens. Non n. neceſſario ſequitur: *Si Adam poneretur in paradiſo cum tali præcepto, peccaret*; cùm non ſit neceſſaria connexio inter antecedens & conſequens. Non enim neceſſe eſt, vt Adamus peccet, ſi ponatur in tali loco, cũ tali circumſtantia. Reſpondeo. In huiuſmodi propoſitionibus de futuro contingenti, non affirmatur illatio ex vi antecedentis, vt benè obiicitur, ſed ſolùm coniunctio vnius cũ alio in tali euentu. Vnde cum dico, *Si Petrus hodie viueret in hac occaſione, hoc faceret*; non affirmo, hoc conſequens neceſſario ſequi ex illo antecedente, aut hunc effectum neceſſario inferri ex tali cauſa, ſed ſolum affirmo, talem effectum de facto fuiſſe coniun-

gendum cum illà cauſa, ſi extitiſſet. Hoc autem poteſt eſſe determinatè verum, & à Deo cognoſci.

6. Dices: Talis propoſitio non eſt categorica, vt per ſe patet: Ergo eſt hypothetica: Ergo ſignificat neceſſariam illationem, ſicut omnes aliæ hypotheticæ. Hoc enim eſt omnibus commune. Reſpondeo. Talis propoſitio duobus modis poteſt ſpectari. 1. quoad formam & modum; & ſic eſt hypothetica, quia ex hypotheſi tantum affirmat. 2. quoad ſenſum; & ſic æquiualet categoricis, in quibus vnum ſimpliciter de alio affirmatur. Vnde differt ab vtriſque. Primo ab hypotheticis, quia non affirmat neceſſariam conſecutionem vnius ex alio, ſed ſolum coniunctionem, vt futuram ſub hypotheſi. Secundo à categoricis, quia non affirmat aliquid abſolutè, ſed ſub conditione.

VII. QVAESTIO.

An Deus cognoſcat etiam futura contingentia in cauſis ipſorum?

1. MVlti negant, loquendo de futuris contingentibus, quæ pendent à libero noſtro arbitrio. Ratio eſt, quia liberum arbitrium, reſpectu futurorum actuum, non eſt adhuc determinatum, ſed indifferens: At in cauſa per ſe indifferente, & nondum determinata, non poteſt determinatè cognoſci, quid futurum ſit. Ergo, &c.

2. Prima Concluſio. Quod ad rem attinet, duo certa ſunt. Primum eſt, Deum ab æterno, certò & infallibiliter cognouiſſe, quid liberum arbitrium hominum & Angelorum facturum eſſet in tempore, ſi in hoc vel illo rerum ordine, cum his vel illis circumſtantijs collocaretur. Alterum eſt, Deum ab æterno non potuiſſe cognoſcere futuros effectus liberi arbitrij, niſi cognoſcendo liberum arbitrium tanquam cauſam, à qua liberè emanaturi eſſent tales effectus. Nam effectus illi includunt

dunt naturalem dependentiam à libero arbitrio, tanquam à proxima cauſa efficiente, ſine qua produci non poſſunt.

3. Secunda Concluſio. In modo loquendi difficultas eſt, an dici poſſit, Deum ab æterno cognouiſſe futuros effectus liberi arbitrij in ipſo libero arbitrio, tanquam in cauſa cognita. Hoc dupliciter intelligi poteſt. Primo, vt ſola libertas ſeu indifferentia liberi arbitrij, tanquam obiectum cognitum, fuerit ſufficiens ratio, ſeu medium cognoſcendi futuros illius effectus. Hoc negandum eſt, quia libertas ſeu indifferentia noſtri arbitrij præciſe ſumpta, indifferenter ſe habet, ad omnes effectus, qui ab illa poſſunt emanare. Ergo non poteſt per ſe eſſe ſufficiens ratio cognoſcendi determinatè hunc potius effectum futurum quam illum. Secundo poteſt intelligi, vt Deus infinita vi ſui intellectus ita penetret, & comprehendat liberum arbitrium noſtrum, vt ab æterno potuerit præuidere, in quam partem eſſet ſe determinaturum, ſi tales vel tales circumſtantiæ illi offerentur: non quod ratio cognoſcendi futuram determinationem, ſit ipſa libertas arbitrij in ſe ſpectata, ſed infinita perfectio diuini intellectus, quæ plus poteſt cognoſcere in cauſa, quam de facto in ipſa ſit. Hoc ſenſu concedendum eſt. Nam ſi vir prudens, qui ingenium ac indolem ſuorum filiorum perſpectam habet, poteſt probabiliter præuidere, quid ſinguli facturi eſſent, ſi has vel illas occaſiones haberent; multo magis poteſt Deus certo præuidere, quid ſinguli homines facturi eſſent, ſi hæ vel illæ circumſtantiæ adeſſent.

Digitized by Google

VIII. QVÆSTIO.

An etiam in ſuis ideis cognoſcat Deus futura contingentia?

1. AFfirmant Bonauentura, Alenſis, Caietanus. Res ſic habet. Idea creaturarum in Deo nihil aliud eſt, quàm eſſentia diuina, quatenus eſt cognitio creaturarum, ſeu quatenus repræſentat creaturas per modum actualis cognitionis illarum, ſeu ſpeciei expreſſæ. Hinc ſequitur, ideam non habere rationem obiecti, in quo tanquam in imagine cognita cognoſcantur creaturæ; ſed eſſe ipſam cognitionem creaturarum, ſeu ſpeciem expreſſam formaliter eas repræſentantem.

2. Porro latius patet cognitio ſeu ſcientia Dei, quàm idea. Nam licet ſcientia Dei naturalis, quæ accedente decreto efficaci, vocatur practica, ſit idea rerum creabilium; tamen ſcientia libera, quæ ſequitur decretum voluntatis, & mere ſpeculatiua eſt, non vocatur idea. Nam propriè loquendo, idea habet rationem cauſæ exemplaris. Eſt enim exemplar, ſeu conceptus rei faciendæ, aut factibilis. Ergo pertinet ad ſcientiam Dei naturalem, quæ eſt practica, non ad liberam, quæ eſt ſpeculatiua.

3. Hinc duo colligimus. 1. Deum cognoſcere res poſsibiles in ſuis ideis. 2. Non tamen propriè loquendo, cognoſcere futura contingentia in ſuis ideis. Ratio eſt, quia res poſſibiles cognoſcit per ſcientiam naturalem, quæ poteſt vocari idea. At futura contingentia cognoſcit per ſcientiam liberam, quæ non poteſt vocari idea. Cum enim merè ſpeculatiua ſit, non poteſt habere rationem cauſæ exemplaris.

IX. QVAE-

IX. QVAESTIO.

An Deus cognoſcat futura contingentia in decreto ſuæ voluntatis?

1. AFfirmant Scotus, Richardus, Durandus, & nonnulli ex Thomiſtis recentioribus. Ratio eſt, quia Deus operatur omnia per ſuam voluntatem, Pſal. 113. 11. *Omnia quæcunque voluit, fecit.* Ergo quando vult aliquam rem eſſe pro tali tempore, illa res tali tempore futura eſt: Ergo Deus poteſt hoc ſcire in decreto ſuæ voluntatis. Hæc difficultas ſic explicanda eſt.

2. Prima Concluſio. Deus non cognoſcit futura cõditionata in decreto ſuæ voluntatis, tanquam in obiecto cognito. Ratio eſt, quia cognoſcit illa per ſcientiam mediam ſeu conditionatam. Hæc autem ſcientia eſt prior decreto voluntatis, vt dictum eſt. Dices: eſt quidem prior decreto abſoluto, non tamen conditionato. In hoc ergo poteſt Deus cognoſcere futura conditionata. Reſpondeo. Non poteſt, propter rationem ſequentis concluſionis.

3. Secunda Concluſio. Deus non cognoſcit futura abſoluta in decreto ſuæ voluntatis, tanquam in obiecto cognito. Ratio eſt, quia liberum decretum nihil addit ſupra eſſentiam, niſi reſpectum rationis ad futura contingentia: Sed neque ſola eſſentia, neque ſolus reſpectus rationis, neque vtrumq; ſimul, poteſt eſſe ratio cognoſcendi futura contingentia, vt probatum eſt cap. 9. q. 13. §. 11.

4. Tertia Concluſio. Decretum Dei poteſt alio ſenſu (non per modum obiecti cogniti) ſufficiens eſſe cauſa, ſed remota, vt futura cognoſcantur. Ratio eſt, quia futura, ex eo, quod futura ſunt, determinatam habent veritatem, ac proinde cognoſci poſſunt, vt q. 6. dictum eſt. Sed ex decreto Dei habent, quod futura ſunt, & determinatam habeant veritatem: Ergo ex decreto Dei,

tanquam ex cauſa remota habent, quod cognoſci poſſint. Dices: ergo tollitur libertas. Si enim futura, ideo futura ſunt, quia Deus vult eſſe futura, cùm hæc volũtas ſit efficax, non poſſunt non eſſe futura: & ſic nulla eſt libertas aut contingentia. Reſpondeo: Solutio pendet ex ſequentibus.

5. Quarta Concluſio. Hoc decretum Dei, de quo agimus, non eſt reſpectu liberi arbitrij noſtri, quaſi Deus ſua voluntate determinet arbitrium noſtrum ad hoc vel illud determinate faciendum. Probatur 1. quia tolleretur libertas. Nam ſi Deus efficaciter determinat voluntatem meam ad hoc faciendum, iam non relinquitur mihi liberum, vt hoc faciam vel non faciam; ſed neceſſario id mihi faciendum eſt, ad quod mea voluntas à Deo determinatur. Reſpondent aliqui, arbitrium noſtrum, quando determinatur à Deo ad aliquid agendũ, neceſſario tunc agere in ſenſu compoſito, non autem in ſenſu diuiſo. Sed hoc idem eſt, ac ſi dicant, liberum arbitrium neceſſario agere, quando à Deo determinatur; liberè, quando non determinatur. Ex quo ſequitur, quod illa determinatio neceſsitatem adferat libero arbitrio. Simile exemplum eſt ſi quæram, an homo liberè maneat in carcere, quando ligatus eſt catena? Et reſpondeas, liberè manere in ſenſu diuiſo; neceſſario in ſenſu compoſito, id eſt, liberè manere, ſi diuiſus & abſolutus ſit à catena, vt abire poſsit; neceſſario, ſi compoſitus & colligatus ſit ad catenam. Ex quo etiam ſequitur, catenam imponere illi neceſſitatem manendi. Quis dubitat?

6. Probatur 2. Quia ſi Deus præuidet futura contingentia in ſuo decreto, quo determinat noſtram voluntatem ad agendum, alterutrum è duobus ſequitur: vel Deum non præuidere peccata noſtra, vel ſi præuidet, determinare voluntaté noſtram ad peccandum. Vtrũq; falſum eſt: Ergo & illud, ex quo ſequitur. Reſpondent aliqui, Deum diuerſo modo præuidere futura bona & mala:

mala: Bona, quia determinat voluntatem noſtram ad illa facienda: Mala, quia non determinat illam ad contraria bona facienda. Vnde ex eo, quod voluntas non eſt determinata ad hæc aut illa bona, præuidet illam lapſuram in oppoſita mala. Hæc reſponſio non placet, quia ſupponit voluntatem noſtram poſſe exercere malas actiones ſine determinatione diuina, non tamen bonas moraliter, quod ſine fundamento aſſeritur. Vnde vlterius ſequitur, voluntatem noſtram agere omnia ex neceſsitate. Nam ſi determinatur à Deo, neceſſario bene agit: ſi non determinate, neceſſario peccat. Perit ergo libertas.

7. Quinta Concluſio. Hoc decretum Dei, non eſt reſpectu futuri effectus contingentis, quaſi Deus determinet hunc aut illum certum effectum, & ex illa determinatione cognoſcat, illum eſſe futurum. Probatur ex dictis, quia Deus non poteſt determinare certum aliquem actum, niſi determinando voluntatem ad illum actum eliciendum aut imperandum. Hoc autem non facit, vt oſtenſum eſt: Ergo nec illud.

8. Sexta Concluſio. Hoc decretum Dei, partim eſt reſpectu quorundam auxiliorum & circumſtantiarum partim reſpectu cooperationis cum libero arbitrio ad ſingulas actiones eliciendas. Deus enim per ſcientiam mediam præuidet ſub conditione, quid homines & Angeli facturi eſſent, ſi haberent hæc aut illa auxilia, has aut illas occaſiones, & præterea concurſum Dei generalē. Ergo quādo abſolute decernit, ſe hæc omnia velle præſtare, iam etiam abſolute præuidet, quid reuera facturi ſint. An autem hoc decretum Dei poſsit cohærere cum libertate arbitrij noſtri, diſputandum eſt cap. ſequenti.

X. QVÆSTIO.

An Deus certo cognoſcat futura contingentia ex reali ipſorum præſentia?

1. ALiqui ex Thomiſtis docent, ideo futura cõtingentia certo ac infallibiliter à Deo cognoſci, quia ſemper ſunt illi præſentia ſecundum realem exiſtentiam. Hoc ita probant. Æternitas Dei eſt duratio indiuiſibilis & infinita. Si indiuiſibilis, ergo tota ſemper pręſens. Si infinita, ergo omne tempus complectitur. Omnes igitur differentiæ temporis ſunt Deo præſentes in æternitate; & ſimiliter omnia, quæ ſunt in aliqua differentia temporis: Ergo ſunt Deo præſentia in æternitate. Sit nihilominus

2. Prima Concluſio. Res futuræ non ſunt Deo præſentes realiter ab æterno, ſed tantum obiectiue. Ratio eſt, quia quod non exiſtit realiter, non poteſt realiter coexiſtere, aut præſens eſſe. Nam præſentia & coexiſtentia ſupponunt exiſtentiam. At res futuræ non exiſtunt realiter ab æterno, quia non ſunt extra ſuas cauſas ab æterno: Ergo non poſſunt Deo realiter coexiſtere aut præſentes eſſe ab æterno.

3. Secunda Concluſio. Etiamſi illa realis præſentia concederetur, non eſſet Deo ratio cognoſcendi certo futura. Probatur 1. Quia Deus tam certo cognoſcit ea, quæ non ſunt futura, quam quæ futura ſunt: ſed ad certo cognoſcendum non futura, nõ indiget reali illorum præſentia: Ergo nec ad cognoſcendum futura. Secundo, etiamſi poſſibilis eſſet ille præſentia in æternitate, tamen prius eſſet, rem eſſe futuram in ſua propria duratione, quam eſſe præſentem in æternitate: nam ſi nõ eſſet futura in propria duratione, non eſſet præſens in æternitate. Ergo in illo priori eſſet cognita, tanquam futura in propria ſua duratione, antequã cognoſceretur, tanquam præſens in æternitate. Ergo præſentia non eſ-

ſet ratio cognoſcendi rem futuram, vt futuram. Prius enim eſſet cognita, vt futura, quàm eſſet præſens.

4. Dices 1. D. Auguſtinus lib. 2. ad Simplicianum q. 2. aperte docet, res futuras, eſſe Deo præſentes ab æterno; ac proinde in Deo non eſſe proprie præſcientiam. Sic enim ſcribit; *Quid eſt præſcientia, niſi ſcientia futurorum? quid autem futurum eſt Deo, qui omnia ſupergreditur tempora? ſi enim in ſcientia res ipſas habet, non ſunt ei futuræ, ſed præſentes, ac per hoc non iam præſcientia ſed tantum ſcientia dici poteſt.* Similia habet D. Gregorius lib. 20. Moralium cap. 23. alias 24. cum ait; *Quomodo Deus eſt præſcius, dum nulla, niſi quæ futura ſunt, præſciantur? & ſcimus, quod Deo futurum nihil eſt, ante cuius oculos præterita nulla ſunt, præſentia non tranſeunt, futura non veniunt; quippe quia omne, quod nobis fuit & erit; in eius proſpectu præſto eſt.*

5. Aliqui reſpondent, hos Patres, cum aſſerunt res futuras eſſe Deo præſentes, loqui de præſentia obiectiua, non reali. Sed contra eſt. 1. Quia ſi de obiectiua tantum loquerentur, non recte probarent, in Deo proprie non eſſe præſcientiam. Nam præſcientia proprie dicta poteſt conſiſtere cum præſentia obiectiua, vt patet in prophetis, qui dicuntur vere & proprie præſcire futura, & tamen habent illa ſibi præſentia obiectiue. Ergo quod res ſit præſens obiectiue, non obſtat, quo minus vere ac proprie præſciatur. 2. quia Auguſtinus eodem loco ſic argumentatur; Si res futura non eſſet Deo præſens, ſequeretur eam bis à Deo cognoſci: ſemel, quando adhuc eſſet futura; & iterum, quando iam eſſet præſens. Id autem non ſequitur, ſi loquamur ſolum de præſentia obiectiua. Nam id, quod à Deo cognoſcitur, ſemper eſt obiectiue præſens, & nunquam eſt obiectiue futurum. Ergo Auguſtinus non loquitur de præſentia obiectiua, ſed de reali.

6. Reſpondeo. Scopus Auguſtini eſt, oſtendere, non eſſe talem præſcientiam in Deo, qualis in nobis eſt. Nos enim imperfecte, & quaſi per cõiecturas præſcimus futu-

futura:at præſentia clare & perfecte cognoſcimus. Deus autem tam perfecte cognoſcit futura, quam præſentia. Hinc patet diſcrimen inter nos & Deum. 1. quia noſtra cognitio perficitur ex præſentia rerum: non autem Dei cognitio. 2. quia res futuræ ſunt Deo præſentes per præſentiam perfectam; nobis per imperfectam. 3. quia nos eandem rem bis cognoſcimus: ſemel imperfectè, quando futura eſt; & ſemel perfectè, quando præſens eſt. At Deus ſemel tantum; quia cognitio Dei eſt æquè perfecta, ſiue res futura, ſiue præſens ſit. Nec aliud vult Gregorius. Vterque negat præſcientiam in Deo, qualis in nobis eſt.

7. Dices 2. Æternitas Dei eſt infinita & tota ſimul, ſine ſucceſsione: Ergo ſimul, ſine ſucceſſione, complectitur omnia tempora: Ergo omnia tempora ſunt ſimul præſentia in æternitate: Ergo etiam futura contingentia. Vnde D. Thomas lib. 1. contra gentes cap. 66. comparat æternitatem cum centro. Sicut enim omnia puncta circumferentiæ, licet inter ſe diſtent, reſpiciunt centrum; ſic omnia præterita, præſentia, & futura, habent ſe ad æternitatem. Reſpondeo. Æternitas complectitur omnia tempora, & omnes res exiſtentes in aliqua temporis differentia; non tamen ſimul, ſed ſucceſſiuè, ſicut ipſa tempora ſibi inuicem ſuccedunt. Hæc enim ſucceſsio non tenet ſe ex parte æternitatis, quæ eſt ſine omni ſucceſsione, ſed ex parte rerum coexiſtentium æternitati, quarum nunc vna, nunc alia eſt præſens æternitati, ſicut vna poſt aliam ſucceſsiuè exiſtit. Vide, quæ ſupra cap. 8. dicta ſunt, contra Vorſtium de æternitate.

XI. QVÆSTIO.

Vnde ſumenda ſit certitudo & infallibilitas præſcientiæ Dei?

1. EX dictis conſtat, eam ſumi non poſſe ex reali præſentia futurorum ab æterno, quia hæc nulla eſt: nec proprie ex ideis diuinis, quia illæ non pertinent

tinent ad ſcientiam liberam futurorum: nec proxime ex decreto diuinæ voluntatis, ſed tantum remote. Aliunde ergo ſumi debet.

2. Prima Concluſio. Certitudo diuinæ præſcientiæ ex duplici capite petenda eſt. Primo, ex infinita vi & perſpicacitate diuini intellectus. Secundo, ex determinata veritate futurorum contingentium. Porro, hæc veritas in futuris conditionatis, non ſupponit vllum liberum decretum diuinæ voluntatis; in abſolutis autem ſupponit. Res enim non eſſent abſolutæ futuræ, niſi Deus decreuiſſet eas producere, ſiue per ſe ſolum, ſiue etiam per cauſas ſecundas. Vnde fit, vt hæc veritas pendeat à decreto diuino, ſine quo res non eſſent futuræ. Hinc etiam ſupra dictum eſt, certitudinem præſcientiæ futurorum, non quidem proxime, ſed tamen remote oriri ex decreto diuino. Nam proxime oritur ex veritate futurorum contingentium. Intellige, ex parte rei cognitæ. Nam ex parte cognoſcentis, oritur ex infinita vi intellectus, vt dictum eſt. Si ergo quæram, quare Deus certo cognoſcat futura contingentia? optime reſpondetur, quia habent determinatam veritatem: Nulla autem veritas latere poteſt intellectum infinite perſpicacem.

3. Secunda Concluſio. Hæc veritas, quę eſt in rebus futuris, & quæ eſt cauſa, cur res futuræ certo cognoſcãtur, non eſt veritas formalis, ſed fundamentalis. Nam formalis veritas eſt proprie in intellectu, ſeu potius in iudicio intellectus. Eſt enim conformitas intellectus ad rem cognitam. Ad veritas fundamentalis eſt in rebus ipſis; & nihil aliud eſt, quam quod res ipſæ ſic ſe habeant, ſicut ab intellectu iudicantur ſe habere. Vnde veritas futurorum contingentium in eo conſiſtit, quod ita reipſa aliquid ſit futurum determinate, vt de illo poſſit eſſe verum iudicium & vera enunciatio.

4. Dices. Si Deus proxime & immediate cognoſcit veritatem futurorum, ergo ipſa futura immediate intuetur

tuetur: Ergo habet ſcientiam intuitiuam, non abſtractiuam. At ſcientia intuitiua eſt rerum exiſtentium & præſentium: ergo res futuræ ab æterno exiſtunt & Deo præſentes ſunt, quod ſupra negatum eſt. Reſpondeo. Tametſi Deus proxime & immediate cognoſcat ipſas res futuras, non tamen cognoſcit illas, vt actu exiſtentes & præſentes, ſed vt futuras. An autem hæc cognitio vocari debeat intuitiua, an potius abſtractiua, pendet ex definitione vtriuſque cognitionis. Auctores autem nō eodem modo vtramque definiunt. Vnde ſecundum varias definitiones, varie reſpondendum eſt.

XII. QVAESTIO.

An certitudo præſcientiæ Dei non tollat libertatem arbitrii noſtri?

1. HAnc quæſtionem proponit D. Auguſtinus lib. 3. de libero arbitrio c. 2. Et ratio dubitādi eſt, quia ſi præſcientia Dei eſt certa & infallibilis, ergo omnia, quæ Deus præſcit futura, certo & infallibiliter euenient: Ergo nihil libere aut contingenter futurum eſt. Accedit aliud argumentum valde difficile, quod poſtea proponemus ex D. Thoma q. 14. art. 13.

2. Prima Concluſio. Præſcientia conditionata nullo modo repugnat libertati arbitrij noſtri. Probatur 1. Quia illa ſcientia eſt ante omne decretum liberum voluntatis Dei: Ergo præciſe ſpectata, ſine decreto Dei, nihil per ſe operatur extra Deum: Ergo non poteſt tollere noſtram libertatem. 2. Quia per illam ſcientiam Deus non præuidet, quid reuera facturus ſit Petrus aut Paulus, ſed quid facturus eſſet, ſi hæc aut illa occaſio illi offerretur. 3. quia hæc ſcientia ſupponit hoc aut illud futurū eſſe ex hypotheſi futurum eſſe, quam Deum hoc præſcire. Ergo hæc præſcientia non tollit contingentiam. Simili argumento vtemur in ſequenti concluſione.

3. Se-

3. Secunda Concluſio. Abſoluta & libera præſcientia futurorum, quam alij ſcientiam viſionis appellant, non tollit libertatem arbitrij noſtri. Eſt de fide, quod ſic oſtendo. De fide eſt, Deum præſcire omnia futura: Et ſimiliter de fide eſt, manere in nobis libertatem arbitrij & vſum eius: Ergo de fide eſt, hæc duo non pugnare inter ſe. Accedit duplex ratio. Vna Boetij, quia non repugnat aliquid eſſe futurum contingenter: Ergo non repugnat illud ſciri: Ergo ſcientia futuri contingentis, non tollit contingentiam eius. Antecedens probatur, quia eſſe futurum contingenter, duo tantum dicit, nẽpe, futurum eſſe, &, poſſe non eſſe. Sed hæc duo inter ſe non pugnant, quia ſicut multa poſſunt fieri, quæ non fient; ſic multa fient, quæ poſſent non fieri. Ergo multa contingenter fient. Quod autem contingenter futurum eſt, hoc vere futurum eſt: præſciri ergo poteſt. Omne enim, quod verum eſt, ſcibile eſt. Ergo ſcientia non tollit contingentiam.

4. Altera ratio eſt aliorum Patrum, qui dicunt res non ideò futuras eſſe, quia præſciuntur à Deo, ſed ideo præſciri à Deo, quia futuræ ſunt. Vnde ſic argumentor; Libera & abſoluta præſcientia futurorum ſupponit res eſſe futuras, & ideo eſt mere ſpeculatiua. Ergo ſi res erant futuræ contingenter, antequam concipiamus eſſe cognitas à Deo, erunt etiam futuræ contingenter, accedente præſcientia Dei. Nam cum hęc pręſcientia ſit mere ſpeculatiua, & nullam habeat cauſalitatem, non poteſt mutare libertatem arbitrij noſtri in agendo. Vnde Auguſtinus comparat illam cũ noſtra cognitione, quæ nihil addit vel tollit rebus cognitis. Sicut ergo mea præſcientia, quam habeo per reuelationem Dei de Antichriſto peccaturo, non imponit illi neceſsitatem peccandi; ſic etiam de præſcientia Dei dicendum eſt.

5. Ratio dubitandi in principio allata nihil aliud conuincit, quam certo & infallibiliter futura eſſe, quæ Deus certo & infallibiliter præuidet futura; quod liben-

libenter concedimus. Hinc tamen non ſequitur, ne-neceſſario futura eſſe. Poteſt enim aliquid eſſe certum & infallibile, quod tamen non ſit neceſſarium, ſed contingens, aut liberum, quo pacto certum & infallibile eſt, me iam loqui, aut ambulare, quod tamen libere facio.

6. Supereſt alia obiectio multo difficilior, in hunc modum. Deus ab æterno præſciuit Antichriſtum peccaturum: Ergo Antichriſtus peccabit. Hæc conſequentia eſt legitima, & antecedens eſt neceſſarium: Ergo & conſequens eſt neceſſarium. Cum neceſsitate autem non poteſt ſtare libertas. Et confirmatur ex regula Dialecticorum, quia quando Conditionalis propoſitio eſt vera, ſi eius antecedens eſt abſolute neceſſarium, etiam conſequens eſt abſolute neceſſarium; alioqui in bona conſequentia poſſet eſſe antecedens verum, & conſequens falſum. Sed hæc conditionalis eſt vera; *Si Deus hoc ſciuit futurum, hoc ita eueniet*; Et antecedens eſt neceſſarium: Ergo etiam conſequens eſt neceſſarium.

7. Hoc argumentum dicebat VVicleffus adeo eſſe efficax, vt Armacanus viginti annis in ſolutione ipſius laborauerit, & tandem vi eius coactus dixerit, Deum in ſua præſcientia poſſe errare. Sed nihil tale in Armacano legitur. Vnde ſatis apparet, VVicleffum falſo hoc illi impoſuiſſe, vt notauit Thomas VValdenſis, & alij. Eſt tamen ipſum argumentum per ſe difficile, & valde torquet Theologos. Quid quiſque ſentiat, non dicam. Paucis rem ipſam declarabo. Ac primum, illa regula Dialecticorum, *Quando conditionalis propoſitio eſt vera, ſi eius antecedens eſt neceſſarium, etiam conſequens eſt neceſſarium*; locum habet, quando antecedens eſt neceſſarium ex intrinſeca connexione terminorum, non autem, quando ſolũ eſt neceſſarium ex accidenti, ſeu ex ſuppoſitione. Conſtat autem hoc antecedens, *Deus præſcit Antichriſtum peccaturum*, non eſſe neceſſarium ex intrinſeca connexione terminorum, quia præſcientia Dei non habet intrin-

ſecam

ſecam connexionem cum peccato Antichriſti. Eſt tamen neceſſarium ex ſuppoſitione, quia poſito, quod Antichriſtus ſit peccaturus, non poteſt Deus hoc ignorare.

8. Hæc ſolutio breuis & clara eſt. Poteſt tamen aliter & ſub alijs terminis explicari. Duplex eſt neceſſitas alicuius effectus. Vna antecedens; Altera comitans ſeu conſequens. Antecedens neceſſitas eſt, quæ oritur ex cauſa antecedente, & neceſſario operante, atque ad vnum determinata. Poſita enim tali cauſa, neceſſario ſequitur effectus. Hoc pacto neceſſarium eſt, ſolem cras oriri, quia ortus ſolis prouenit à cauſa neceſſaria & determinata. Comitans ſeu conſequens neceſſitas eſt, quę non oritur ex cauſa antecedente & neceſſaria, ſed ex ipſa poſitione effectus; etiamſi effectus liber ſit, & à libera cauſa proueniat. Hoc pacto neceſſarium eſt, Petrum ſedere, poſito, quod ſedeat; aut ſediſſe, poſito, quod ſederit; aut ſeſſurum eſſe, poſito, quod ſeſſurus ſit. Hæc neceſsitas non tollit libertatem, ſed potius præſupponit. Quod ergo Deus præſciat Antichriſtum peccaturum, eſt quidem neceſſarium, non tamen antecedente, ſed conſequente neceſsitate. Illa enim neceſsitas non oritur ex aliqua cauſa neceſſario operante, quæ præcedat peccatum, ſed oritur ex ipſa poſitione futuri peccati. Poſito enim, quod Antichriſtus ſit libere peccaturus, neceſſe eſt, peccaturum eſſe, & Deum hoc non ignorare, qui omnia nouit. Nihilominus, quod ſit peccaturus, hoc non prouenit ex aliqua cauſa antecedente, quæ vrgeat aut neceſsitet illum ad peccandum. Hoc ſenſu dicunt Patres, vt ſupra monui, præſcientiam Dei, qua futura cognoſcit, eſſe poſteriorem rebus futuris, & nullo modo priorem. Quia enim aliquid futurum eſt, ideo à Deo futurum cognoſcitur, & non contra. Non enim ideo futurum eſt, quia à Deo cognoſcitur futurum.

XIII. QVAESTIO.

An Deus cognoſcat infinita?

1. DVo certa ſunt. Primo, Deum cognoſcere ſeipſum, qui actu infinitus eſt. Secundo, Deum cognoſcere omnes creaturas poſsibiles, ſiue aliquando exiſtant, ſiue nunquam. De his quæſtio eſt, an tota multitudo creaturarum poſſibilium ſit actu infinita, ac proinde, an Deus dicatur actu cognoſcere creaturas infinitas? Aliqui docent, cognoſcere infinitas in potentia non in actu: ſeu, quod idem eſt, infinitas Syncategorematice, non autem categorematice. Ratio eſt, quia vnaquæque res eodem modo cognoſcitur, quo eſt: At creaturæ non ſunt actu infinitæ; ſed tantum in potentia: Ergo non cognoſcuntur actu infinitæ, ſed tantum in potentia.

2. Prima Concluſio. Tota multitudo rerum poſſibilium eſt actu cognita à Deo. Non dico, quod ſit actu in rerum natura (hoc enim falſum eſt) ſed quod ſit actu in cognitione Dei. Ratio eſt, quia nulla eſt res poſſibilis, quam Deus actu ignorat: Ergo omnes actu cognoſcit. Hic nulla eſt difficultas.

3. Secunda Concluſio. Tota multitudo rerum poſſibilium, quæ actu eſt cognita à Deo, non eſt finita, & certo numero determinata, vltra quam tranſire non liceat. Ratio eſt, quia ſequeretur Deum habere potentiã finitam ac limitatam, quod ſic oſtendo. Si numerus rerum poſſibilium eſt finitus, ergo addito binario, manebit finitus; quia finitum, addito finito, nõ fit infinitum. Sed hunc binarium non poteſt Deus addere, ſi prior numerus adæquate contineat omnes res poſsibiles: Ergo potentia Dei non poteſt attingere numerum finitũ, qui binario ſuperat priorem finitum: Ergo non eſt infinita. Et confirmatur, quia ponamus numerum rerum poſsibilium eſſe millenarium, aut quemcunq; alium finitum ac determinatum. Quæro, an Deus ſupra illum nu-

numerum poſsit creare duos Angelos, præter eos, qui dicto numero comprehenſi ſunt. Si poteſt, falſum eſt, quod ſupponunt aduerſarij, numerum rerum poſsibilium eſſe finitum & determinatum, vltra quem tranſire non liceat. Si non poteſt, ergo debet oſtendi aliqua cõtradictio; propter quam non poſsit. At nulla apparet contradictio.

4. Tertia Concluſio. Tota multitudo rerum poſsibilium, prout eſt actu in cognitione Dei, non eſt infinita in potentia. Ratio eſt, quia quod eſt infinitum in potentia, partim eſt actu, partim in potentia: Sed tota multitudo rerum poſſibilium, non eſt partim in potentia, partim in actu, reſpectu cognitionis diuinę, quia tota eſt actu cognita, vt ſupra oſtenſum eſt. Et cõfirmatur, quia ſi omnes res poſſibiles ſimul ſumptæ, eſſent tantùm infinitæ in potentia, reſpectu cognitionis Dei, recte diceremus, Deum non cognoſcere tot res poſſibiles, quin poſſet plures cognoſcere. At hoc abſurdum eſt. Nam inde ſequeretur, Deum actu ignorare aliquas res poſsibiles, quod eſt plane impium.

5. Quarta Concluſio. Tota multitudo rerum poſsibilium, prout eſt in cognitione Dei, eſt actu infinita. Sequitur ex dictis, quia ſi non eſt finita actu, nec infinita in potentia; debet eſſe infinita actu. Dices, ſi Deus actu cognoſcit infinitas res poſsibiles, ergo poteſt actu eas producere: Et ſic erit exhauſta Dei potentia. Reſpondeo. Hoc argumentum ſic retorqueo; Si Deus actu cognoſcit finitas tantum res poſsibiles, ergo actu poteſt eas producere: Et ſic erit exhauſta Dei potentia. Addo, Deum poſſe actu producere res poſsibiles, eo modo, quo poſsibiles ſunt. Non ſunt autem poſsibiles eo ſenſu, quaſi omnes ſimul poſsint produci & exiſtere. Hoc enim repugnat rebus ſucceſsiuis, quarum partes non poſſunt ſimul eſſe, ſed vna neceſſario ſuccedit alteri.

XIV. QVÆSTIO.

An Deus cognoſcat mala?

1. PRima Concluſio. Deus cognoſcit omnia mala, tam culpæ, quam pœnæ. De malis culpæ intelligitur illud Pſal. 68.6. *Deus tu ſcis inſipientiam meam, & delicta mea à te non ſunt abſcondita.* Et Pſal. 98.8. *Poſuiſti iniquitates noſtras in conſpectu tuo.* De malis pœnæ, res certa eſt, quia illa pendent ex prouidentia & ordinatione Dei.

2. Secunda Concluſio. Tam mala culpæ, quam mala pœnæ, cognoſcit tripliciter. 1. per ſcientiam naturalem, quatenus ſunt poſsibilia. 2. per ſcientiam mediam, quatenus ſunt futura ſub conditione. 3. per ſcientiam liberam, ſeu viſionis, quatenus ſunt abſolute futura. Dices, ſcriptura ſignificat, Deum ignorare ſeu neſcire mala culpæ, vt Abacuc 1.13. *Mundi ſunt oculi tui, ne videant malum.* Et Matth. 25.12. *Amen dico vobis, neſcio vos.* Et 1. Cor. 14.28. *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo non cognoſcit illa per triplicem ſcientiam. Cum enim non ſint plures ſcientiæ in Deo, quam tres; ſi cognoſcit mala culpæ per triplicem ſcientiam, nullo modo poteſt ea ignorare. Reſpondeo. Scientia media poteſt dupliciter ſpectari. 1. Præciſe ſecundum ſe; Et ſic Deus per eam cognoſcit mala culpæ. 2. cum adiuncto decreto voluntatis approbantis; & ita non cognoſcit. Hoc eſt, quod alij dicunt, Deum non cognoſcere peccata, per ſcientiam approbationis.

3. Quæres, Cum malum non cognoſcatur, niſi per bonitatem ei oppoſitam, an Deus cognoſcat malũ culpæ per bonitatem virtutis creatæ illi oppoſitam, an per ſuam bonitatem increatam? Hoc poſterius affirmant aliqui apud Durandum. Primo, propter illud Dionyſij cap. 7. de diuinis nominibus; *Si lumen cognoſceret ſeipſum, cognoſceret etiam tenebras ſibi oppoſitas.* Cum ergo Deus ſit ſumma bonitas cognoſcens ſeipſam, cognoſcet etiam

malum culpæ ſibi oppoſitum. Secundo, Deus continet in ſe rationem omnis bonitatis: Ergo per illam cognoſcit receſſum à quacunque bonitate: Sed malum culpæ eſt receſſus à bonitate: Ergo &c. Tertio, quia malum culpæ eſt auerſio à Deo: Ergo eſt priuatio bonitatis Dei: Sed priuatio cognoſcitur per habitum: Ergo.

4. Nihilominus dicendum eſt, Deum cognoſcere malum culpæ per oppoſitam virtutem. Primo, quia malum non cognoſcitur, niſi per bonitatem ei oppoſitam: at malum culpæ non opponitur bonitati Dei, vt eſt formaliter talis bonitas, ſed tantum bonitati creatæ: ergo non poteſt cognoſci per bonitatem Dei. Minor probatur; quia in Deo non eſt formaliter quæcunque bonitas, cui opponitur malum culpæ, tanquam formæ oppoſitæ; cum in eo non ſit formaliter bonitas temperantiæ, cui opponitur malum intemperantiæ, ſed tantum eminenter. Secundo, quia malitia peccati, tametſi aliquo modo ſit priuatio bonitatis Dei, quatenus eſt auerſio à Deo, tamen non eſt priuatio bonitatis Dei, tanquã formæ oppoſitæ, ſed tanquam obiecti aut finis. Nam per peccatum auertimur à Deo tanquam ab vltimo fine, ad quem conuerſi eramus per charitatem. Hoc autem non ſufficit, vt patet in ſimili exemplo. Nam cæcitas priuat viſu, tanquam forma oppoſita, & priuat colore tanquam obiecto. Ad cognoſcendam tamen cæcitatem, non ſufficit cognitio coloris, quod eſt obiectum, ſed requiritur cognitio potentiæ viſiuæ, quæ eſt forma oppoſita. Idem ergo dicendum eſt de malo culpæ, quod non poteſt ſufficienter cognoſci per bonitatem Dei, ſed per bonitatem virtutis oppoſitæ Dicitur autem malum cognoſci per bonum, non quia repræſentatur in bono, tanquam in ſpecie, ſed quia cum ſit priuatio boni, cognitio illius neceſſario includit cognitionem boni, cuius eſt priuatio. Hinc manẽt ſoluta duo argumenta contraria. Supereſt teſtimonium Dionyſij. Exemplum, quod adfert, non eſt ſimile. Lux enim

opponitur tenebris,ſicut habitus priuationi,& ideo ex cognitione lucis cognoſci poſſunt tenebræ. Non ſic bonitas Dei opponitur malo culpæ,vt oſtenſum eſt.

XV. QVAESTIO.

An ſcientia Dei ſit cauſa rerum.

1. PRima Concluſio. Deus eſt cauſa rerum per ſcientiam & voluntatem.Sap.7.21. *Omnium artifex docuit me ſapientiã.* Epheſ.1.11.*Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Pſal.32.9.*Ipſe dixit,& facta ſunt: ipſe mandauit,& creata ſunt.* Ratio eſt, quia Deus dirigit res omnes in ſuos fines per media apta & proportionata.Hoc autem fieri non poteſt ſine cognitione. Cum autem cognitio ſit æque omnium, & tamen Deus non efficiat omnia, quæ cognoſcit fieri poſſe; opus eſt voluntate determinante,& eligente. Multa hic diſputari poſſunt. 1. An Deus eodem modo operetur per ſcientiam & voluntatem.2.an ſcientia ſit propinquior cauſa productionis rerum,quam voluntas. 3.an præter ſcientiam & voluntatem ſit in Deo potentia executiua.Duo priora diſputabuntur capite ſequenti,q.8. Tertium,c. 16. Vnum hic reſtat explicandum; quænam ſcientia Dei ſit cauſa rerum?vel,quod idem eſt, quænam ſcientia ſit practica?Sit ergo.

2. Secunda Concluſio.Triplex in Deo eſt ſcientia,vt ſupra dixi,naturalis,libera,& media. Igitur ſcientia libera,quam alij viſionis appellant,non eſt cauſa rerum, ſed eſt mere ſpeculatiua. Non enim efficit,vt ſint res futuræ,ſed ſupponit res eſſe futuras. At ſcientia naturalis,& media,quam alij ſimplicis intelligentiæ vocant,eſt cauſa rerum,ac proinde eſt practica: non quidem, quatenus præciſe ſpectatur ſecundum ſe,ſed quatenus annexum habet decretum voluntatis, vt præcedenti concluſione dictum eſt.

3. Dices;Scientia naturalis,ſeu ſimplicis intelligen-

tiæ, non eſt libera, ſed neceſſaria: ergo ſi illa eſt cauſa rerum, ſequitur res omnes fieri neceſſario, & tolli cōtingentiam. D. Thomas q. 14. ar. 13. Ad 1. negat conſequentiam: quia licet cauſa prima ſit neceſſaria, tamen effectus poteſt eſſe contingens propter cauſam proximam contingentem. Hæc reſponſio probabilis eſt. Commodius tamen dici poteſt; ſcientiam Dei neceſſariam eſſe in ratione ſcientiæ, non autem in ratione cauſæ. Nam in ratione ſcientiæ, antecedit omnem liberum actum diuinæ voluntatis; non autem conſtituitur in ratione cauſæ, niſi per liberam determinationem voluntatis Dei.

XVI. Qvæstio.

An ſcientia Dei ſit mutabilis.

1. Ratio dubitandi eſt, quia Deus ſciebat Chriſtum naſciturum antequam naſceretur: Hoc iam non ſcit, quia iam non eſt naſciturus, ſed natus; ergo iam mutata eſt ſcientia Dei. Hæc difficultas propoſita fuit ſuperius cap. 7. Nunc explicanda eſt.

2. Nota 1. quæſtionem poſſe intelligi, vel de mutatione reali, vel de mutatione rationis. Nota 2. Tria ſpectari hic poſſe. 1. ſcientiam Dei ſecundum ſe ſumptam, quoad ſuam entitatem realem. 2. obiectum eius, nempe natiuitatem Chriſti, quæ per illā ſcientiam eſt cognita. 3. reſpectum ſeu relationem ſcientiæ Dei ad obiectum cognitum. Sicut n. viſio dicit relationem ad rem viſam; & volitio ad rem volitam; & creatio ad rem creatam; ſic cognitio Dei ad rem cognitam à Deo. Hæc autem relatio non eſt realis in Deo, ſed rationis. His poſitis, ſit

3. Prima Concluſio. Scientia Dei ſecundum ſe ſumpta, quoad entitatem ſuam realem, mutari non poteſt. Ratio eſt, quia hoc modo ſpectata nihil aliud eſt, quam ſubſtantia ſeu eſſentia Dei: ſed ſubſtantia ſeu eſſentia Dei ſecundum ſe eſt immutabilis, vt ſupra probatum eſt; ergo etiam ſcientia. Vide D. Thomam q. 14. art. 15.

opponitur tenebris, ſicut habitus priuationi, & ideo ex cognitione lucis cognoſci poſſunt tenebræ. Non ſic bonitas Dei opponitur malo culpæ, vt oſtenſum eſt.

XV. QVAESTIO.

An ſcientia Dei ſit cauſa rerum.

1. PRima Concluſio. Deus eſt cauſa rerum per ſcientiam & voluntatem. Sap. 7. 21. *Omnium artifex docuit me ſapientiã.* Epheſ. 1. 11. *Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Pſal. 32. 9. *Ipſe dixit, & facta ſunt: ipſe mandauit, & creata ſunt.* Ratio eſt, quia Deus dirigit res omnes in ſuos fines per media apta & proportionata. Hoc autem fieri non poteſt ſine cognitione. Cum autem cognitio ſit æque omnium, & tamen Deus non efficiat omnia, quæ cognoſcit fieri poſſe; opus eſt voluntate determinante, & eligente. Multa hic diſputari poſſunt. 1. An Deus eodem modo operetur per ſcientiam & voluntatem. 2. an ſcientia ſit propinquior cauſa productionis rerum, quam voluntas. 3. an præter ſcientiam & voluntatem ſit in Deo potentia executiua. Duo priora diſputabuntur capite ſequenti, q. 8. Tertium, c. 16. Vnum hic reſtat explicandum; quænam ſcientia Dei ſit cauſa rerum? vel, quod idem eſt, quænam ſcientia ſit practica? Sit ergo.

2. Secunda Concluſio. Triplex in Deo eſt ſcientia, vt ſupra dixi, naturalis, libera, & media. Igitur ſcientia libera, quam alij viſionis appellant, non eſt cauſa rerum, ſed eſt mere ſpeculatiua. Non enim efficit, vt ſint res futuræ, ſed ſupponit res eſſe futuras. At ſcientia naturalis, & media, quam alij ſimplicis intelligentiæ vocant, eſt cauſa rerum, ac proinde eſt practica: non quidem, quatenus præciſe ſpectatur ſecundum ſe, ſed quatenus annexum habet decretum voluntatis, vt præcedenti concluſione dictum eſt.

3. Dices; Scientia naturalis, ſeu ſimplicis intelligentiæ,

tiæ,non eſt libera,ſed neceſſaria:ergo ſi illa eſt cauſa rerum,ſequitur res omnes fieri neceſſario, & tolli cõtingentiam. D.Thomas q.14.ar.13. Ad 1. negat conſequentiam:quia licet cauſa prima ſit neceſſaria, tamen effectus poteſt eſſe contingens propter cauſam proximam contingentem. Hæc reſponſio probabilis eſt. Commodius tamen dici poteſt;ſcientiam Dei neceſſariam eſſe in ratione ſcientiæ,non autem in ratione cauſæ.Nam in ratione ſcientiæ, antecedit omnem liberum actum diuinæ voluntatis; non autem conſtituitur in ratione cauſæ, niſi per liberam determinationem voluntatis Dei.

XVI. Quæstio.

An ſcientia Dei ſit mutabilis.

1. RAtio dubitandi eſt, quia Deus ſciebat Chriſtum naſciturum antequam naſceretur: Hoc iam non ſcit,quia iam non eſt naſciturus,ſed natus;ergo iam mutata eſt ſcientia Dei. Hæc difficultas propoſita fuit ſuperius cap.7. Nunc explicanda eſt.

2. Nota 1. quæſtionem poſſe intelligi, vel de mutatione reali,vel de mutatione rationis. Nota 2. Tria ſpectari hic poſſe. 1. ſcientiam Dei ſecundum ſe ſumptam, quoad ſuam entitatem realem. 2. obiectum eius,nempe natiuitatem Chriſti, quæ per illã ſcientiam eſt cognita. 3. reſpectum ſeu relationem ſcientiæ Dei ad obiectum cognitum. Sicut n. viſio dicit relationem ad rem viſam; & volitio ad rem volitam; & creatio ad rem creatam; ſic cognitio Dei ad rem cognitam à Deo. Hæc autem relatio non eſt realis in Deo, ſed rationis. His poſitis, ſit

3. Prima Concluſio. Scientia Dei ſecundum ſe ſumpta,quoad entitatem ſuam realem, mutari non poteſt. Ratio eſt,quia hoc modo ſpectata nihil aliud eſt, quam ſubſtantia ſeu eſſentia Dei: ſed ſubſtantia ſeu eſſentia Dei ſecundum ſe eſt immutabilis, vt ſupra probatum eſt; ergo etiam ſcientia. Vide D.Thomam q.14.art.15.

4. Secunda Concluſio. Obiectum ſcientiæ Dei poteſt mutari. Nam ex futuro poteſt fieri præſens, & ex præſenti præteritum: quo pacto natiuitas Chriſti aliquando fuit futura, poſtea præſens, nunc præterita. Hæc autem obiecti mutatio, tametſi realis ſit, non tamen facit realem mutationem in Deo, vel in ſcientia Dei: Eſt enim extra Deum; & ſcientia Dei, ſecundum entitatem ſuam realem, non pendet ab extrinſeco obiecto.

5. Tertia Concluſio. Reſpectus rationis, quo ſcientia Dei refertur ad obiectum extrinſecum à ſe cognitum, ſiue mutetur, ſiue non mutetur, parum ad rem facit. Si mutatur, eſt tantum mutatio rationis, non realis. Si non mutatur, facilius defenditur, ſcientiam Dei eſſe omni modo immutabilem. Addo nihilominus, reſpectum illum non mutari. Nam ſcientia Dei ab æterno per modum ſimplicis notitiæ terminata fuit ad natiuitatem Chriſti, tanquam futuram pro tali tempore, præſentem pro tali, & præteritam pro tali. Eodem modo nunc ad eam terminatur. Deus enim per eandem ſcientiam, quam ab æterno habuit, nunc etiam cognoſcit natiuitatem Chriſti, reſpectu vnius temporis, vt futuram; reſpectu alterius, vt præſentem; & reſpectu alterius, vt præteritam. Igitur ex parte ſcientiæ Dei, vel reſpectus rationis, nulla facta eſt mutatio, licet ex parte temporis & obiecti facta ſit.

6. Dices; Noſtra cognitio toties mutatur, quoties mutatur obiectum illius: ergo etiam Dei cognitio. Reſpondeo, eſt diſpar ratio. Nam noſtra cognitio eſt quædam vitalis actio, diſtincta à ſubſtantia hominis, & ſecũdum entitatem ſuam realem de nouo producitur, quoties de nouo cognoſcimus aliquod obiectum; nec poteſt retinere entitatem ſuam realem, niſi actu verſetur circa obiectum cognitum. Vnde fit, vt mutato obiecto, ipſa quoque mutetur. In Deo aliter res habet. Nam ſcientia Dei, non eſt actio diſtincta à ſubſtantia Dei; nec ſecundum

cundum entitatem ſuam realem de nouo producitur; ſed eſt ipſamet increata & æterna Dei ſubſtantia, quæ ſine vlla ſui mutatione poteſt terminari ad varia obiecta ſecundaria: ſicut perſona verbi, ſine vlla ſui mutatione terminata eſt ad humanitatem Chriſti, & ad alias naturas creatas terminari poſſet, ſi vellet.

CAPVT XI.

De voluntate & decretis Dei.

SVppono in Deo eſſe voluntatem. Quęritur 1. quotuplex ſit voluntas in Deo. 2. an Deus velit ſe vt finem: creaturas, vt media. 3. an velit ſe neceſſario; creaturas liberè. 4. quid propriè ſit voluntas Dei libera, ſeu decretum liberum circa creaturas. 5. an decretum Dei liberum ſit ab æterno. 6. an ſit immutabile. 7. an ſit cauſa rerum. 8. an imponat rebus neceſsitatem. 9. an habeat aliquam ſui cauſam, ſiue efficientem, ſiue meritoriam, ſiue finalem. 10. an inter decreta Dei libera ſit aliquis ordo prioris & poſterioris; & vnde ſumendus ſit.

I. QVÆSTIO.

Quotuplex ſit voluntas in Deo?

1. SVpra dixi, ſcientiam Dei ſecundum ſe vnicam eſſe, licet ex parte obiecti varia ſit. Idem nunc dico de Voluntate Dei. Vna eſt ſecundum ſe: multiplex ex parte obiecti, & circumſtantiarum. Diuiditur autem his modis. Primo, à Scholaſticis, in voluntatem ſigni & beneplaciti. Secundo, ab ijſdem, in voluntatem abſolutã & conditionatam. Tertio, à Damaſceno, in voluntatẽ antecedentem & conſequentem. Quarto, ab Auguſti-

no, in voluntatem efficacem & inefficacem. Quinto à Caluiniſtis, in voluntatem reuelatam & arcanam. Hæ diuiſiones breuiter explicandæ ſunt.

De voluntate ſigni & beneplaciti.

2. Theologi per voluntatem beneplaciti intelligunt internum actum diuinæ volũtatis, quo aliquid vult: per voluntatem ſigni, non internum actum, ſed externum ſignum diuinæ voluntatis, quo ſignificat ſe aliquid velle. Numerant autem quinq; ſigna diuinæ voluntatis, nempe præceptum, prohibitionem, permiſſionem, conſilium, operationem. Vnde verſus; *Præcipit ac prohibet, permittit, conſulit, implet.* Hic quæri ſolet, an hæc externa ſigna, ſemper verè ſignificent internam voluntatem ſeu beneplacitum Dei? Aliqui affirmant. 1. quia alioqui eſſent falſa ſigna. 2. quia certum eſt, placere Deo, vt præcepta ſeruemus, vitia fugiamus, conſilia ipſius ſequamur, liberè operemur: Ergo certum eſt, præceptum Dei, prohibitionem, conſilium & permiſſionem, eſſe vera ſigna diuinæ voluntatis. Idem eſt de operatione. Nam quando ipſe aliquid in nobis operatur, ſignum eſt, quod velit illud in nobis eſſe, quod operatur. Alij contra ſentiunt. 1. quia voluntas ſigni & voluntas beneplaciti opponuntur: at ſi externa ſigna diuinæ voluntatis ſemper eſſent coniuncta cum interno beneplacito, iam non opponerentur. 2. Deus præcepit Abrahamo, vt filium ſuum immolaret; & tamen non erat voluntas Dei, vt hoc fieret. 3. Quando permittit peccata, videtur quidem ſignificare, quod velit peccata; & tamen non vult, ſed prohibet. Similiter, quando prohibet peccata, ſignum eſt, quod velit ea impedire, & tamen ſæpè non impedit. 4. Quando producit gratiam in homine per Baptiſmum, ſignum eſt, quod velit illum ſaluare; & tamen ſæpè non ſaluat, ſed damnat.

3. Ego puto hanc controuerſiam componi poſſe. Nam

Digitized by Google

Nam Deus per eiuſmodi ſigna, ſemper quidem ſignificat ſe aliquid velle; non tamen ſemper ſignificat, ſe id præciſe velle, quod nos primo aſpectu concipimus eum velle. Hoc oſtendo in exemplis iam allatis. Quando præcepit Abrahamo, vt immolaret ſuum filium, ſignificabat quidem ſe velle, vt eſſet obediens & promptus ad immolandum; non tamen, vt reipſa immolaret. Itē, quando permittit bellum, hæreſes, peccata, ſignificat ſe velle, vt vtamur libertate arbitrij noſtri, non tamen, vt abutamur. Et quando prohibet peccata, ſignificat ſe velle, vt bene agamus, non tamen vt coactè agamus. Denique, quando producit gratiam in homine per baptiſmum, ſignificat ſe velle, vt homo ſit filius Dei adoptiuus, non tamen vt adeat hæreditatem, niſi perſeueret in gratia.

Hinc ſequitur primo, omnem voluntatem ſigni, eſſe etiam voluntatem beneplaciti, non quidem ſemper reſpectu eius, quod nos primo aſpectu concipimus; ſed tamen reſpectu eius, quod Deus reuera intendit. Addo omnem etiam voluntatem beneplaciti, quæ quidem nobis innoteſcit, eſſe voluntatem ſigni. Non enim poteſt nobis innoteſcere, niſi per aliquod ſignum.

De voluntate abſoluta & conditionata.

Abſoluta Dei voluntas eſt, quæ ſemper impletur, & ideo vocatur efficax. Eſther 13.9. *Non eſt, qui tuæ poßit reſiſtere voluntati.* Iſaiæ 46.10. *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet.* Rom. 9.19. *Voluntati eius quis reſiſtet?* Cōditionata eſt, quę non ſemper impletur, & ideo vocatur inefficax. Hæc potiſſimum duplex eſt. Vna, quâ vult omnes bene viuere, & præcepta ſeruare, Matt. 19.17. Altera, qua vult omnes ſaluos fieri, 1. Timoth. 2. 4. Prior habet hanc conditionem: *Volo, vt omnes ſeruent mea præcepta, ſi velint eſſe ſalui.* Poſterior hanc: *Volo, vt omnes ſalui fiant, ſi ipſi velint, & non impediant.* Vtraq; eſt inefficax, & neutra impletur. Nec enim omnes ſeruant præcepta, nec omnes ſaluantur.

6. Vo-

6. Voluntas conditionata duo includit, ſed diuerſo modo. Primo, formaliter & expreſſe includit affectum ſimplicis complacentiæ, qui hoc modo explicatur: *Placet mihi ſalus omnium hominum*. Secundo, eminenter & implicitè includit efficacem voluntatem, quæ actu non eſt, ſed tamen eſſet, ſi conditio poneretur. Et ex hac parte dicitur voluntas conditionata, quæ hoc modo explicatur: *Placet mihi ſalus omnium hominum, & ita mihi placet, niſi obſtarent peccata, efficaciter illam vellem.*

De Voluntate antecedente & conſequente.

7. Damaſcenus libr. 2. de fide orthodoxa cap. 29. diſtinguit voluntatem Dei in antecedentem & conſequentem. Antecedens eſt, qua Deus vult aliquid ſecũdum ſe, non habita ratione circumſtantiarum; quo pacto vult omnes ſaluos fieri. Conſequens eſt, qua vult aliquid, non ſecundum ſe, ſed habita ratione circumſtantiarum, cuius contrarium vellet, ſi non eſſent tales circumſtantiæ; quo pacto vult aliquos damnare, habita ſc, ratione peccatorum, quæ ſi non eſſent, vellet eos ſaluare. Igitur antecedens voluntas oritur ex bonitate & miſericordia Dei; conſequens ex vitio hominis. Vult enim Deus ſaluare, quia bonus eſt; vult punire, quia iuſtus eſt. Hoc breuiſsimè expreſsit Tertullianus libr. de reſurrectione carnis, cum ait: *Deus de ſuo optimus, de noſtro iuſtus*. Ex hoc principio probandum eſt infra contra Caluiniſtas, Deum non creaſſe vllum ad mortem & damnationem, ſed omnes ad vitam; nec quenquam damnari, niſi propter culpam.

8. Hæc diſtinctio declarari ſolet duobus exemplis; vno mercatoris; altero Iudicis. Mercator voluntate antecedente vult omnes ſuas merces ſaluas eſſe; conſequente, vult eas in mare proiicere, conſideratis periculis, in quibus verſatur. Vellet tamen eas ſaluare, ſi poſſet. Similiter Iudex voluntate antecedente, vult omnes ciues eſſe ſaluos & incolumes; conſequente, vult aliquos

quos

quos mori, ſpectatis eorum ſceleribus; manente tamen velleitate de eorum conſeruatione, ſi leges id paterentur.

9. Quæres, An hæc diuiſio voluntatis in antecedentem & conſequentem, ſit eadem cum præcedenti, qua diuiditur in abſolutam & conditionatam. Reſpondeo. Partim cum ea conuenit, partim diſcrepat. In eo conuenit, quod omnis voluntas conditionata ſit antecedens. In eo diſcrepat, quod nec omnis antecedens ſit conditionata, nec omnis abſoluta ſit conſequens. Nam iuxta mentem Damaſceni, aliqua voluntas antecedens eſt abſoluta; vt voluntas præueniendi hominem per gratiam vocationis. Deus enim ex ſe, & ſua bonitate, nullo reſpectu bonorum vel malorum operum, abſolutè vult hominem præuenire, excitando ad fidem vel pœnitentiam. Idem dico de voluntate ſaluandi prædeſtinatos. Hæc enim antecedens eſt, & abſoluta: non ſolum in ſententia eorum, qui putant Deum ab æterno, abſolutè voluiſſe ſaluare prędeſtinatos ante præuiſa merita: ſed etiam in ſententia aliorum, qui docent, ex pręuiſis meritis id factum eſſe. Pro quo notãdum eſt, quod voluntas antecedens, qua Deus vult omnes ſaluos eſſe, dupliciter concipi à nobis poſsit. Primo, concipitur cõditionata, reſpectu omnium hominum; quia Deus vult omnes ſaluos eſſe, ſub hac conditione, niſi ipſi per ſua peccata impediant. Secundo, concipitur abſoluta, reſpectu eorum, quos præuidet bene acturos, & non impedituros. Eos enim abſolutè vult ſaluos eſſe, quia abſolutè præuidet, non fore impedimentum. Vnde ſequitur, voluntatem antecedentem eſſe conditionatam ante præſcientiam, & reſpectu omnium hominum; abſolutam vero poſt præſcientiam, & reſpectu prædeſtinatorum tantum.

10. Dices: Hoc repugnat ijs, quæ dicta ſunt. Nam illa dicitur voluntas antecedens, qua Deus aliquid vult, nulla habita ratione circumſtantiarum: at talis non eſt

voluntas ſaluandi prædeſtinatos, quia Deus non vult illos abſolutè ſaluare, niſi habita ratione meritorum: Ergo illa voluntas non eſt antecedens, ſed conſequens. Aliqui hoc concedunt. At ex mente Damaſceni negãdum eſt. Nam voluntas conſequens ſemper eſt coniũcta cum velleitate oppoſiti. Deus enim per illam nihil aliud vult, quàm pœnam improborum, cum tamẽ vellet eorum ſalutem, ſi ipſi per ſua peccata non impedirent. Voluntas autem ſaluandi, non eſt coniuncta cum velleitate oppoſiti, nec verſatur circa pœnam: Ergo nõ eſt voluntas conſequens, ſed antecedens. Nam Deus illam habuit ſine vllo reſpectu circumſtantiarum; & licet poſtea circumſtantiæ ſuperuenerint, non tamen erant tales, quæ illam mutarent, ſed potius cõfirmarent, & ex conditionata facerent abſolutam. Vbi nota, per circumſtantias hoc loco intelligi bona aut mala opera. Si mala ſint, mutant voluntatem Dei, & ex antecedente faciunt conſequentem. Si bona, confirmant voluntatem Dei, & ſolum efficiunt, vt eadem voluntas ſaluandi, quæ prius erat conditionata, poſtea fiat abſoluta.

De voluntate efficaci & inefficaci.

11. Hanc diuiſionem aliqui colligunt ex D. Auguſtino in Enchiridio cap. 100. & ſequentibus, vbi dicit, in iis etiam, quæ fiunt contra voluntatem Dei, ſemper impleri voluntatem Dei. Et hanc, quæ ſemper impletur, vocat inuictam, & omnipotentiſsimam voluntatem. Hoc explicandum eſt. Igitur ex mente Auguſtini, efficax ſeu inuicta Dei voluntas eſt, qua ſtatuit bene agentes remunerare, & peccantes punire. Hæc ſemper impletur. Inefficax eſt, qua vult omnes bene viuere, & neminem peccare. Hæc non ſemper impletur. Hinc patet, quomodo in peccatoribus, qui faciunt contra voluntatem Dei, ſemper tamen impleatur voluntas Dei. Impletur enim voluntas inuicta ſeu efficax, qua ſtatuit eos punire; tametſi faciant cõtra voluntatem alteram, quã voluit eos non peccare.

12. Alij

12. Alij paulò aliter accipiunt voluntatem efficacem & inefficacem. Efficacem vocant, quæ effectum habet, ſiue in remunerando, ſiue in puniendo, ſiue in quacunque alia re. Inefficacem, quæ non habet effectum. De efficaci tria diſputari ſolent. Primo, an ſit immediatum principium, quo Deus extra ſe operatur? an vero, præter efficacem voluntatem neceſſaria ſit potentia executiua? Secundo, an voluntas Dei efficax tollat libertatem arbitrij noſtri? Tertio, quo ſenſu, intentio finis, & electio mediorum dicatur efficax, vel inefficax? Hæc omnia in ſequentibus diſcutienda ſunt.

De Voluntate reuelata & arcana.

13. Caluinus lib. 1. Inſtit. cap. 17. ſ. 2. & lib. 3. c. 20. §. 43. diſtinguit duplicem Dei voluntatem. Vnam in ſcripturis reuelatam, qua Deus vult præcepta ſua ſeruari. Alteram arcanam ſeu abſconditam, *qua omnia moderatur & in ſuum finem deſtinat.* Hæc diſtinctio admittenda non eſt eo ſenſu, quo à Caluino traditur. Nam ipſe docet, Deum prohibere peccata per voluntatem reuelatam; præfinire tamen & ordinare peccata per voluntatem arcanam & abſconditam, id eſt, Deum quidem in Scripturis reuelare nobis & patefacere; quod nolit peccata; interim tamen occultè velle peccata, vt habeat occaſionem exercendi iuſtitiam vindicatiuam. Dices: Ergo Caluinus admittit duas contrarias voluntates in Deo: vnam, qua nolit peccata; alteram, qua velit. Reſpondeo. Ipſemet Caluinus obiicit ſibi hoc argumentum libro 1. Inſtitutionum capite decimooctauo, ſ. 3. his verbis: *Quod obiiciunt, ſi nihil euenit, niſi volente* DEO, *duas eſſe in eo contrarias voluntates, quia occulto conſilio decernat, quæ lege ſua palam vetuit, facile diluitur.* Quibus verbis ſignificat, hanc obiectionem facile ſolui poſſe. Et tandem poſt longam concionem ita ſoluit: *Quomodo idem diuerſo modo nolit fieri & velit, non capimus.* Igitur facilis illa dilutio, quam Caluinus promittit, eſt hæc:

Non

Non capiamus. quam etiam ruſtici norunt adhibere. Hactenus de diuiſione diuinæ voluntatis. Deinceps de obiecto agendum eſt.

II. QVAESTIO.

An Deus velit ſe, vt finem, creaturas, vt media?

1. POteſt fieri duplex comparatio. Vna inter Deum & creaturas. Altera inter creaturam & creaturã. Iuxta priorem comparationem, certum eſt, Deum velle ſe, vt finem; creaturas, vt media. Colligitur ex illo Prouerb. 16. 4. *Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* Et ratio eſt, quia voluntas Dei eſt ordinata: Ergo cùm ſit finis omnium, debet ſe velle, vt finem; alia, vt media. Quæres, an Deus, ſi nullæ omnino eſſent creaturæ, adhuc vellet ſe, vt finem? Reſpondeo. Tunc vellet ſe, vt ſummum bonum, non autem vt finem actu. Ratio eſt, quia finis dicit habitudinem ad media: Ergo ſi nulla eſſent media, non eſſet habitudo finis ad media. Dices: Ergo poſſet dari ratio boni ſine ratione finis, quod eſt contra D. Thomam, qui ſæpè docet, bonum & finem eſſe idem. Reſpondeo. Re idem ſunt, non formaliter. Nam bonum abſolutè, dicit rationem perfecti; bonum relatiuè, dicit rationem conuenientis, vt c. 4. explicatum eſt. Finis autem, vt finis, dicit habitudinem ad media.

2. Iuxta poſteriorem comparationem, poteſt Deus velle vnam creaturam, vt finem; & alteram, vt mediũ. non quod velit vllam creaturam, vt finem ſuum, quia cum ipſe ſit vltimus finis, non poteſt habere alium finem; ſed quod velit vnam creaturam, vt finem alterius creaturæ. Hoc modo vult redemptionem humani generis, vt finem; & Incarnationem, vt medium. Hoc latius explicandum eſt infra q. 9. Hic ſolum quæri poteſt,

quomodo Deus poſſit velle vllam creaturam. Ratio dubitandi eſt, quia voluntas non fertur, niſi in id, quod ſupponit eſſe bonum: at voluntas *Dei*, quæ eſt ab æterno, non ſupponit vllum bonum creatum, ſed potius eſt cauſa omnis boni creati: Ergo non fertur in vllam creaturam. Reſpondeo. Maior poteſt dupliciter intelligi. Primo, voluntas non fertur, niſi in id, quod ſupponit eſſe bonum in apprehenſione ſeu iudicio intellectus. Sic vera eſt. Secundo, voluntas non fertur, niſi in id, quod ſupponit eſſe bonum actu exiſtens in rerum natura. Sic falſa eſt. Nam etiam nos poſſumus velle & deſiderare bonum ſanitatis nondum actu exiſtentis.

III. QVAESTIO.

An Deus velit ſe neceſſario, creaturas liberè?

1. PRima Concluſio. *Deus* vult ſe & ſuam bonitatem neceſſario, non ſolum neceſſitate quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium. Prior pars patet, quia cum *Deus* ſit ſummum & infinitum bonum, non poteſt ſeipſum odiſſe: Ergo neceſſario amat ſe, quoad ſpecificationem actus. Poſterior etiam patet, quia non poteſt ceſſare ab hoc actu. Probatur 1. ex fide, quia *Deus* amando ſe, producit Spiritum Sanctum, qui eſt verus *Deus*, ac proinde ens ſimpliciter neceſſarium: Ergo neceſſario producitur: Ergo per amorem neceſſarium. 2. Beati, qui clarè *Deum* vident, non poſſunt ceſſare ab amore *Dei*: Ergo multo minus ipſe Deus, qui non ſolum clarè ſe videt, ſed etiam comprehendit. 3. In Deo non poteſt eſſe mutatio: Ergo aut neceſſario ſe diligit, aut neceſſario non diligit. Non poſterius: Ergo prius. Dices: Deus ſine vlla ſui mutatione nunc diligit creaturas ſecundum actualem exiſtentiam, quas ab æterno potuiſſet non diligere: Ergo ſimiliter ſine vlla ſui mutatione poteſt ſe diligere & non diligere. Reſpondeo. Quando quis incipit aliquid velle, quod ante non volebat;

lebat, aut deſinit velle, quod ante volebat; ſemper neceſſaria eſt aliqua mutatio, aut in volente, aut in re volita. Cùm ergo Deus in dilectione ſui, ſit ſimul volens & res volita, deberet in ipſo fieri aliqua mutatio, ſi non neceſſario ſe diligeret. Cum autem diligit creaturas, ſatis eſt, quod in illis ſit aliqua mutatio, licet in ipſo nulla ſit.

2. Dices 2. Neceſsitas amandi ſe, videtur eſſe quædam imperfectio; tum, quia ſimilis eſt modo operandi agentium naturalium, qui imperfectus eſt; tum etiam quia libertas eſt maior perfectio, quàm neceſsitas. Reſpondeo. Triplex eſt neceſsitas in agendo. Vna violenta, quæ eſt ab extrinſeco. Altera naturalis, quæ quidem eſt ab intrinſeco, ſed inanimata, vel ſaltem irrationalis. Vtraque eſt imperfecta. Tertia naturalis, vitalis & ſummè voluntaria. Hæc magna quædam perfectio eſt. Et talis neceſsitas eſt amandi in Deo, reſpectu ſummi & infiniti boni. Imo hæc neceſsitas eſt perfectior, quàm eſſet libertas oppoſita. Nam libertas includeret potentiam carendi actu amoris circa ſummum bonum, quæ eſſet magna imperfectio. Deniq; hæc neceſsitas non eſt cauſalis, ſed formalis: quia ſicut Deus neceſſario exiſtit, non ex cauſa extrinſeca, ſed formaliter & ex ſe; ſic etiã de amore dicendum eſt, cùm iſte amor eſſentialiter ſit Deus, iuxta illud, *Deus charitas eſt*.

3. Secunda Concluſio. Deus voluntate ſimplicis complacentiæ, neceſſario vult creaturas ſecundum eſſe poſsibile, & bonitatem poſsibilem. Et quidem dupliciter. Primo, neceſsitate quoad ſpecificationem. Sic enim eas amat amore ſimplicis complacentiæ, vt nõ poſſit odiſſe. Secundo, neceſsitate quoad exercitium. Sic enim eas amat, vt non poſsit non amare. Ratio eſt, quia amare, & non amare, ſunt contradictoria: ſed contradictoria non poſſunt ſucceſsiuè eſſe vera, niſi aliqua mutatione. In Deo non poteſt fieri mutatio, vt conſtat. Nec in creaturis poſsibilibus, quatenus poſsibiles ſunt. Nam

ſemper

ſemper & neceſſario ſunt eodem modo poſsibiles. Ergo *Deus* non poteſt eas amare, & non amare; ſed neceſſario amat.

4. *Dices 1.* Volũtas *Dei* eſt libera: Ergo poteſt amare & non amare. Reſpondeo, eſt libera, reſpectu earum rerum, in quibus poteſt fieri aliqua mutatio; non autem reſpectu *Dei*, aut rerum poſsibilium, quatenus poſsibiles ſunt. Nam nec *Deus* mutari poteſt, nec res poſsibiles, vt poſsibiles ſunt.

5. *Dices 2.* Bonitas *Dei* eſt omnino independens à creaturis, etiam poſsibilibus: Ergo *Deus* poteſt illam amare independenter à creaturis: Ergo non amat creaturas neceſſario, ſed liberè. Reſpondeo. Bonitas *Dei* ex ſua parte eſt independens à creaturis, ac proinde ex ſua parte poteſt amari independenter. Nihilominus, quia creaturæ ex ſua parte neceſſariæ ſunt, quoad eſſe poſsibile, ideo neceſſario etiam amantur. Simile eſt de Scientia *Dei* reſpectu poſsibilium.

6. *Dices 3.* Affectus voluntatis ſequitur iudicium intellectus: Ergo voluntas *Dei* nihil amat neceſſario, niſi quod intellectus *Dei* iudicat eſſe bonum neceſſarium. Sed intellectus *Dei* non iudicat vllum bonum creatum eſſe ſibi neceſſarium, quia *Deus* non indiget vllo bono creato ad ſui conſeruationem aut felicitatem. Reſpondeo. Intellectus *Dei* non quidem iudicat vllum bonum creatum eſſe neceſſarium ipſi *Deo* ad ſui conſeruationẽ vel fęlicitatem; iudicat tamen eſſe bonum neſſarium ſecundum ſe. v. g. iudicat res poſsibiles habere quandam bonitatem poſsibilem ſecundum ſe neceſſariam. Sicut enim res poſsibiles non liberè, ſed neceſſario ſunt poſſibiles; ita non liberè, ſed neceſſario habent bonitatem poſsibilem. Hanc ergo bonitatem poſsibilem, quatenus neceſſaria eſt, neceſſario amat *Deus*.

7. *Dices 4.* Homo liberè amat omnia bona creata, nec vllum neceſſario amat quoad exercitium: Ergo idẽ eſt de *Deo*. Cum enim hæc libertas ſit quædã perfectio

in homine,non poteſt illam habere,niſi à Deo:Ergo etiam eſt in Deo. Reſpondeo. Eſt diſpar ratio in *Deo* & homine.Nam libertas hominis quoad exercitium, oritur ex duplici capite. 1. ex parte actus. 2. ex parte obiecti. Ex parte actus,quatenus in exercitio ſui actus poteſt inuenire rationem mali. Sæpè enim fit,vt voluntati nō lubeat elicere actum circa hanc vel illam rem particularem. præſertim ſi aliis occupata ſit. Ex parte obiecti, quatenus in eo poteſt eſſe aliqua mutatio. At libertas Dei quoad exercitium, non poteſt oriri ex parte actus, ſed ſolum ex parte obiecti. Non enim elicit actum, ſicut homo, ſed per ſuam eſſentiam immediatè fertur in obiectum.Si ergo ex parte obiecti nulla poteſt fieri mutatio,nullo ex capite poteſt eſſe libertas in Deo, quoad exercitium.

8. Tertia Concluſio. Deus voluntate efficaci liberè vult creaturas ſecundum eſſe actuale, & bonitatem actualem:non quidem libertate quoad ſpecificationem, quia non poteſt eas odiſſe; ſed libertate quoad exercitium,quia liberè eas producit & conſeruat ſecundum eſſe actuale;& ſi vellet,poſſet non producere & conſeruare.Hæc concluſio certa eſt apud Chriſtianos,qui docent Deum non agere ex neceſſitate naturæ, ſed ex libera ſua voluntate,Pſal.113.11.*Omnia quacunque voluit, fecit.*Et Epheſ. 1. 11. *Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſua.*

9. Dices 1. Deus neceſſario vult ſeipſum: Ergo etiā neceſſario vult creaturas. Sequela patet,quia ipſe eſt finis creaturarum: Qui autem neceſſario vult finem:etiam neceſſario vult media ad finem. Reſpondeo. Hoc verum eſt,quando media ſunt talia,ſine quibus finis nō poteſt eſſe vel haberi.Deus autem poteſt eſſe ſine creaturis:Et,ſi eſſet,non haberet rationem finis,ſed ſummi boni.Vide ſupra q. 2.§.1.

10. Dices 2. Deus neceſſario cognoſcit creaturas:Ergo etiam neceſſario vult.Nam ſcientia & voluntas Dei ſunt

ſunt idem. D. Thomas quæſt. 19. art. 3. ad 6. negat conſequentiam, quia ſcientia Dei habet neceſſariam habitudinem ad res cognitas; non autem voluntas ad res volitas. Ratio eſt, quia ſcientia fertur ad res, prout ſunt in Deo; voluntas verò, prout ſunt in ſeipſis. Res autem habent neceſſarium eſſe, prout in Deo ſunt; contingens, prout ſunt in ſeipſis. Hæc ſolutio difficilis eſt. Facilius dici poteſt, eandem eſſe rationem ſcientiæ & voluntatis in hoc caſu. Vtraq; enim eſt neceſſaria reſpectu poſſibilium; & vtraque libera reſpectu futurorum. Sicut enim poſſibilia neceſſario cognoſcuntur ſcientiá naturali, ſeu ſimplicis intelligentiæ; ſic etiam neceſſario amantur voluntate ſimplicis complacentiæ. Rurſum, ſicut futura non neceſſario amantur voluntati efficaci; ſic non neceſſario cognoſcuntur ſcientia libera, ſeu viſionis. Eſt tamen aliqua differentia inter ſcientiam & voluntatem reſpectu futurorum. Nam ſcientia, quam Deus habet de futuris, ſupponit eſſe futura. Voluntas, qua vult futura, non ſupponit, ſed efficit. Vnde fit, vt ſcientia neceſſario feratur in futura, poſito, quod ſint futura. Voluntas liberè.

11. Dices 3. Si voluntas Dei eſt libera & indifferens; ergo non poteſt operari, niſi ab alio determinetur: ſed non poteſt ab alio determinari: Ergo ex ſe eſt determinata: Ergo ex ſe non eſt libera. Reſpondeo. Voluntas Dei non indiget alio determinante quoad exercitium, præter ſeipſam, quia ipſa ſe liberè determinat, quo vult. Hoc ſenſu rectè dixit Henricus, voluntatem Dei nō determinari ab eius ſcientia ad operandum, ſed potius ſcientiam à voluntate. Poteſt tamen alio ſenſu admitti, quod voluntas determinetur à ſcientia, quia nimirum, niſi præcedente ſcientia, velle & operari non poteſt. Sic loquitur Ferrarienſis lib. 1. contra gentes c. 82.

12. Ex dictis colligitur, bonitatem creatam dupliciter ſpectari poſſe. Primo, quoad eſſe poſsibile: Et ſic amatur à Deo neceſſario, amore ſimplicis complacentię.

Secundo, quoad eſſe actuale: Et ſic amatur liberè, voluntate efficaci. Bonitas priori modo ſpectata, ſupponitur amori complacentiæ: poſteriori, non ſupponitur, ſed confertur & conſeruatur, per voluntaté efficacem.

IV. QVAESTIO.

Quid propriè ſit voluntas Dei libera, ſeu decretum liberum?

1. Actus voluntatis, quo Deus neceſſario vult ſeipſum & ſuam bonitatem, nihil aliud eſt, quàm ipſa eſſentia diuina, per modum actus vitalis ſignificata. Nunc quæritur, quid ſit actus voluntatis, quo Deus liberè decernit aliquid circa creaturas? an ſit idem cum priori? Negat Vorſtius Caluiniſta, aſſerens huiuſmodi actum, ſeu decretum Dei liberum, eſſe verum accidens, diſtinctum à ſubſtantia & eſſentia Dei. Nam pag. 207. de omnibus decretis diuinis generatim ſic loquitur: *Quæ certè accidentia quædam ſunt, ab ipſius ſubſtantia longè diuerſa.* Et hoc probat tribus argumentis. Primo, quia decreta Dei ſunt multa, cùm aliud ſit decretum creandi homines, aliud prædeſtinandi, aliud reprobandi: At ſubſtantia Dei eſt vnica: Ergo decreta non ſunt ſubſtantia, ſed accidentia. Secundo, decreta Dei ſunt libera; quia poſſunt eſſe & non eſſe: ſubſtantia Dei eſt neceſſaria, quia non poteſt non eſſe: Ergo decreta non ſunt ſubſtantia. Tertio, decreta Dei non ſunt ab æterno: ſubſtantia Dei eſt ab æterno: Ergo.

2. Hic error non eget longa refutatione, duplici de cauſa. Primo, quia iam ſupra oſtenſum eſt, in Deo nulla eſſe accidentia realia. Secundo, quia argumenta Vorſtij tam inepta ſunt, vt ex ijs ſolis refutari poſſit. Hoc paulò poſt facile oſtendam, diſcutiendo ſingula ſeorſim. Prius noſtra ſententia explicanda eſt. Sit ergo

3. Prima Concluſio. In decreto Dei libero tria ſpectanda ſunt. 1. Eſſentia Dei per modum actionis vitalis ſigni-

ſignificata, quatenus neceſſario terminatur ad ipſam diuinam bonitatem amandam. 2. Terminatio illius eſſentiæ ad creaturas producendas & gubernandas. 3. Relatio rationis, quæ reſultat ex illa terminatione. Eſſentia eſt ſimpliciter neceſſaria, & neceſſario terminatur ad increatam Dei bonitatem. Terminatio ad creaturas eſt ſimpliciter libera. Relatio rationis partim neceſſaria, partim libera eſt. Neceſſario enim reſultat, poſita terminatione: poteſt tamen non reſultare, ſi non præcedat terminatio. Hinc patet, quomodo decretum Dei circa creaturas, poſsit vocari reale & liberum. Reale ab eſſentia Dei per modum actus vitalis ſignificata. Hæc enim res quædam infinita eſt. Liberũ à terminatione ad creaturas, quæ libere fit. Vlterius patet, magnum eſſe diſcrimen inter decretum noſtrum & Dei: Noſtrum eſt liberum quoad eſſe ſeu exiſtere; non autem, quoad terminari. Eſt enim vera actio, quæ libere producitur à volũtate; ſed nõ poteſt produci; niſi circa aliquod obiectum à ſe diſtinctum, & ideo neceſſario terminatur ad tale obiectum. Contra fit in Deo. Nam decretum Dei quoad realem exiſtentiam eſt omnino neceſſarium; & tamen libere terminatur ad creaturas, tanquam ad obiecta à ſe diſtincta.

5. Secunda Concluſio. Decretum Dei, prout iam explicatum eſt, poteſt à nobis concipi ſecundum tria inſtantia rationis. In primo inſtanti cõcipimus eſſentiam diuinam per modum actus vitalis ſignificatam, quatenus neceſſario serminatur ad Deum, tanquam ad obiectum primarium; & adhuc indifferens eſt ad obiecta creata. In 2. quatenus liberè terminatur ad creaturas producendas aut gubernandas, ſine vlla ſui mutatione, vel reali additióne. In 3. quatenus hinc reſultat reſpectus rationis, qui ex parte Dei fundatur in ipſo decreto iam liberè terminato; & ex parte creaturæ, in ipſa futuritione, vel exiſtentia ipſius.

5. Nunc videamus ineptias Vorſtij. Primum ergo

ſic argumentatur: *Decreta Dei ſunt multa: ſubſtantia Dei eſt vnica: Ergo decreta Dei non ſunt ſubſtantia, ſed accidentia.* Dupliciter peccat hic ſyllogiſmus. 1.in forma. 2.in materia. In forma peccat, quia concluſio non legitimè infertur. Quod patet in hoc ſimili ſyllogiſmo: *Perſonæ diuinæ ſunt multæ: ſubſtantia Dei eſt vnica: Ergo perſonæ Dei non ſunt ſubſtantia, ſed accidentia.* Quis non videt negandam eſſe conſequentiam? In materia peccat, quia maior propoſitio apertè falſa eſt. Non enim in Deo ſunt multa decreta, eo ſenſu, quo id aſſerit Vorſtius, id eſt, non ſunt multi actus voluntatis, quorum vno decernat Deus creare mundum: alio, prædeſtinare quoſdam ad vitam; alio, reprobare ad mortem: ſed eſt vnus ſimplex actus, quo hæc omnia decernit. Simile eſt in ſcientia Dei. Non enim ſunt multæ ſcientiæ in Deo, id eſt, non ſunt multi actus intellectus, quorum vno cognoſcat Petrum, alio Paulum, alio Ioannem: ſed eſt vna ſimplex ſcientia, ſeu vnus ſimplex actus intelligendi, quo omnia, tàm creaturas, quàm ſeipſum intelligit. Et ratio eſt, quia actus intelligendi & volendi in DEO, nihil aliud eſt, quam ipſa eſſentia ſeu ſubſtantia Dei, quatenus per modum actus ſignificatur. Hoc ſenſu dicunt Patres & Scholaſtici, non differre in Deo hæc tria, *Eſſe, poſſe, operari:* ſeu Eſſentiam, potentiam actiuam, & operationem. Vnde ſicut eſſentia DEI eſt vna & ſimplex; ſic etiam vna & ſimplex ſcientia, vnum & ſimplex decretum. Et hæc omnia ſimul ſumpta, vna & ſimplex Deitas.

6. Hinc facile intelliguntur hæc duo conſectaria. Vnum, ſicut eſſentia Dei, licet in ſe vna & ſimplex ſit, poteſt tamen eſſe in tribus diſtinctis perſonis: ſic ſcientia Dei, licet in ſe vna & ſimplex ſit, poteſt verſari circa diſtincta obiecta intelligibilia: Et ſimiliter decretum circa diſtincta obiecta decernibilia. Alterum, ſicut multitudo perſonarum non obſtat, quo minus eſſentia Dei ſit vna; ſic multitudo obiectorum non obſtat, quo

minus

minus ſcientia & decretum ſit vnicum. Hoc intereſt, quod eſſentia Dei, quæ in ſe vnica eſt, non poſsit ratione trium perſonarum, in quibus eſt, vocari triplex eſſentia: cum tamen ſcientia Dei, quæ ſimiliter in ſe vnica eſt, poſsit ratione diuerſorum obiectorum, vocari multiplex ſcientia: Et eodem modo decretum. Ratio diſcriminis eſt, quia aliter ſe habet eſſentia Dei ad diſtinctas perſonas; aliter ſcientia & decretum Dei ad diſtincta obiecta. Nam eſſentia Dei, tametſi ſit in tribus perſonis realiter inter ſe diſtinctis; ipſa tamen eſt realiter idem cum ſingulis perſonis: Et ſingulæ perſonæ, quæ inter ſe realiter diſtinguuntur, ſunt realiter idem cum eſſentia. Non ſic res habet in ſcientia & decreto Dei. Nã neque ſcientia Dei, quæ verſatur circa diſtincta obiecta intelligibilia, eſt realiter idem cum ſingulis; neq; etiam decretum Dei, quod verſatur circa diſtincta obiecta decernibilia, eſt realiter idem cum ſingulis.

7. Alterum Vorſtj argumentum eſt hoc; *Decreta Dei ſunt libera, quia poſſunt eſſe, & non eſſe: ſubſtantia Dei eſt neceſſaria: Ergo decreta Dei non ſunt ſubſtantia Dei.* Sed maior propoſitio, iuxta eum ſenſum, quem intendit Vorſtius; aperte falſa eſt. Non enim decreta Dei ſecundum exiſtentiam ſunt libera, ſed quoad terminationem, vt dictum eſt. Simile eſt de perſona ſeu hypoſtaſi verbi, quæ neceſſario quidem eſt, ſed tamen libere terminatur ad humanitatem Chriſti. De tertio argumento, in quo quæritur, an decreta Dei ſint ab æterno, ſeparatim agendum eſt.

V. QVAESTIO.

An Decretum Dei liberum ſit ab æterno?

1. NEmo hactenus dubitauit. Omnes docuerunt, libera Dei decreta æterna eſſe, id eſt, Deum ab æterno decreuiſſe, quos homines & Angelos

vellet creare, quæ dona gratiæ illis largiri, quæ peccata permittere, & ſic deinceps. Solus Vorſtius Caluiniſta, partim ex ignorantia, partim ex faſtu, auſus eſt nouum figmentum excogitare, in quo duplex error eſt. Alter, decreta Dei non eſſe æterna. Alter, decreta Dei eſſe producta à Deo ante mundi creationem. Sic enim ſcribit pag. 27. *Libera Dei decreta ante mundi creationem producta ſunt.* Et pag. 207. *Hæc eadem decreta non ſunt ſimpliciter æterna.* Quod ſic probat. Omnis cauſa libera antecedit ſuum effectum ordine temporis ſeu durationis. Nam libera actio voluntatis neceſſario ſupponit deliberationem in intellectu. Qui enim libere decernit aliquid facere, prius deliberat, antequam decernat. At Deus eſt cauſa libera reſpectu liberorum decretorum: Ergo tẽpore ſeu duratione antecedit ſua decreta. Non ergo decreta Dei poſſunt eſſe Deo coæterna.

2. Ex omnibus hæc tria colligo. 1. Decreta Dei eſſe producta. 2. Decreta Dei non eſſe æterna. 3. Non poſſe eſſe æterna, quia cauſa libera neceſſario præcedit ſuum actum liberum ordine durationis. Singula diſcutiamus. Primum ait, decreta Dei producta eſſe. An putat Deum more hominũ & Angelorum producere in ſe nouas actiones intellectus & voluntatis, quæ ſint accidentia diſtincta ab ipſius ſubſtantia? Non ita eſt. In Deo nulla ſunt accidentia, vt ſupra probatum eſt. Immediate intelligit amat, & decernit per ſuam ſubſtantiam, quæ ſimul eſt intellectio, amor & decretum: Et ſine vlla ſui mutatione terminari poteſt ad varia obiecta. Solum accedit externa quædã denominatio, & reſpectus rationis, quo ſubſtantia Dei, per modum intelligentis, amantis & decernentis, refertur ad rem intellectam, amatam, & decretã. Simile eſt in perſona verbi, quæ ſine vlla ſui mutatione, terminata eſt ad humanitatem Chriſti: nec aliud ex illa terminatione ſecutũ eſt in perſona, quam reſpectus terminationis ad humanitatẽ terminatã. Hoc intereſt, ꝙ hæc terminatio facta ſit in tempore; altera ab æterno.

3. Se-

3. Secundo ait, decreta Dei non eſſe ab æterno. Sed ſeipſum iugulat. Nã pag. 66. ſic ſcribit; *Certum eſt, decretum Dei de omnibus rebus ad finem ſuum ordinandis, deque bonis efficiendis malis autem permittendis, iam inde ab æterno factum eſſe, idemque in æternum permanere: Et hoc ſenſu, nec originem vllam habere, nec finem vnquam inuenire.* Non poterat ſibi apertius contradicere, quam hic facit. Nunc quæro, an hoc decretum, quod Vorſtius fatetur ab æterno eſſe, libere à Deo productum ſit, nec ne? Si libere productum eſt, & quidem ab æterno? certe non omnis cauſa libera antecedit ſuum effectum ordine durationis. Si productum non eſt, cur ait, omnia decreta Dei producta eſſe ante mundi creationem? Hic nouatorũ mos eſt. Quod vno loco affirmant, alio negant. Nec mirum. Nam cum ſemel à via veritatis aberrarint, neceſſe eſt, ſemper errare niſi integre in viam redeant.

4. Tertio ait, Deum non poſſe ab æterno habere liberum decretum. Quare? quia cauſa libera neceſſario præcedit ſuum effectum ordine durationis. Falſum eſt. An neſcit Vorſtius, actiones intellectus & voluntatis ſpiritales ac indiuiſibiles eſſe, & in inſtanti produci poſſe? An neſcit Angelos habuiſſe liberum actum dilectionis Dei in primo inſtanti ſuæ creationis? An neſcit Chriſtum ſecundum humanitatem, in inſtanti conceptionis, libere mortem acceptaſſe pro humani generis redemptione? Hoc docet D. Thomas & alij graues Theologi. Si ergo Chriſtus & Angeli poſſunt habere liberas actiones ſibi coæuas; non poterit Deus habere liberum decretũ ſibi coæternũ? Quæ hæc philoſophia eſt? At Vorſtius negabit hoc de Chriſto & Angelis. Quare? quia putat eos ante liberũ actũ voluntatis indigere præuia deliberatione; nec fieri poſſe, vt eodem inſtanti ſimul deliberent & decernant. Sed cur, quæſo, id fieri non poteſt, ſi duo iſti actus ſunt ſpirituales ac indiuiſibiles, ſicut reuera ſunt? Et, ſi ſinguli in inſtãti produci poſſunt ſeparatim, cur nõ ſimul in eodẽ inſtãti? Nihil hic video difficultatis.

tatis. Nec vidit D. Thomas & alij Theologi. Demus tamen Vorſtio, quod vult, Chriſtum & Angelos nihil poſſe decernere, niſi præuia deliberatione ſecundum ordinem temporis. An ideo Deus ad has anguſtias redigendus eſt? Abſit.

5. Adijciam tria dilemmata pro Vorſtio. Primum eſt; Si decreta Dei ſunt poſteriora ipſo Deo, vel ergo Deus finito, vel infinito tempore antecesſit ſua decreta. Si finito, æternus non eſt. Si infinito, miſer eſt, qui nihil poteſt decernere, niſi poſt infiniti temporis durationem. Secundum; vel Deus ab æterno ſciuit, creationem mundi eſſe poſſibilem, & ſapienter à ſe fieri poſſe, vel ignorauit. Si ſciuit, non eguit deliberatione. Si ignorauit, à quo poſtea didicit? Tertium; Vorſtius vult deliberationem & decretum eſſe duas actiones diſtinctas, & vtramque à Deo productam. Vel ergo deliberatio, quam ait priorem eſſe, fuit libere producta à Deo, vel naturaliter ac neceſſario. Si libere, non potuit eſſe ab æterno, ſecundum Vorſtium. Si neceſſario, debuit eſſe ab æterno. Vnde enim poſtea nata fuiſſet necesſitas? Ergo vel Deus neceſſario deliberauit ab æterno de creatione mundi: vel ſi libere, non potuit ab æterno de ea cogitare. Vtrunque abſurdum.

VI. QVÆSTIO.

An decretum Dei ſit immutabile.

1. AFfirmant Patres & Theologi. Vorſtius, vt perſiſtat in contumacia, contra ſentit, mutabile eſſe, & ſæpe à Deo mutari. Nimirum putat, Deum non poſſe quicquam decernere, niſi præuia deliberatione. Sæpe autem fieri, vt in noua deliberatione aliquid occurrat, quod prius non occurrebat. Hinc conſequẽter fieri, vt priori decreto reſciſſo, nouum ſtatuatur. *Deus*, inquit, *quædam in tempore reipſa vult, quæ antea noluit.*

Et

Et alibi; *Non ſatis circunſpecte loquuntur, qui Deum voluntate immutabilem eſſe affirmant.* Hunc Atheiſmum ſupra c. 7. refutaui, ex illo Num. 23.19. *Non eſt Deus, quaſi homo, vt mutetur.* Et Prou. 19.21. *Multæ cogitationes in corde viri: Voluntas autem Domini permanebit.* Et Malachiæ 3.6. *Ego Dominus, & non mutor.*

3. Supereſt vna obiectio diluenda, quam ibidem attigi, & in hunc locum reſeruaui. Ea ſumitur ex triplice capite. Primo, ex ijs Scripturæ teſtimonijs, quæ aſſerunt Deum pœnitere ſui facti, vt Gen. 6.6. *Pœnituit eum, quod hominem feciſſet in terra. Et tactus dolore cordis intrinſecus, Delebo, inquit, hominem, quem creaui, à facie terræ. Pænitet enim me feciſſe eum.* Et 1. Reg. 15.11. *Pænitet me, quod conſtituerim Saul Regem.* Hæc autem pænitudo non poteſt eſſe ſine mutatione voluntatis. Secundo ex ijs teſtimonijs, vbi Deus prædixit quædam euentura, quæ poſtea non euenerunt, vt quod Ezechias Rex ſtatim eſſet moriturus (4. Reg. 20.1.) & quod Niniue poſt 40. dies ſubuertenda (Ionæ 3.4.) Hoc autem factum non eſt. Ergo Deus mutauit decretum ſuum circa Ezechiam & Niniuen. Tertio, accedit ratio, quia tolleretur libertas Dei, ſi non poſſet mutare decretum ſuum, cum vellet.

3. Reſpondebo primo generatim; deinde ad ſingula ſeorſim. Igitur tria ſpectari hic debent. 1. Voluntas ſeu decretum Dei ſecundum ſe ſumptum. 2. Obiectum eius, id eſt, res quæ decernitur 3. reſpectus ſeu relatio decreti ad rem, quæ decernitur. Voluntas ſeu decretum ſecundum ſe ſumptum, nihil aliud eſt, quam eſſentia Dei per modum actionis ſignificata, quæ non mutatur. Obiectum mutari poteſt. Reſpectus, tametſi mutaretur, non tamen efficeret realem mutationem in Deo. Nihilominus non mutatur. Hoc patet ex ijs, quæ dicta ſunt in ſimili exemplo de ſcientia Dei, cap. 10. q. 16.

4. Ad primum reſpondeo, Deum non dici proprie pœnitere, ſed metaphorice. Nam ad proprie dictam pœnitentiam duo in nobis concurrunt. 1. internus animi

dolor,

dolor,qui eſt in voluntate. Voluntas enim deteſtatur ſuum factum,& vellet infectum eſſe. 2. effectus interni doloris. Qui enim ex animo dolet ſe aliquid feciſſe, conatur deſtruere & retractare ſuum factum, quantum poteſt. Hoc poſterius ſine priori non habet rationem proprie dictæ pœnitentiæ; ſed tantum metaphorice & improprie. In Deo autem reperitur poſterius ſine priori. Nam ſæpe deſtruit ſuum factum; quopacto deleuit hominem,quem creauerat:& regnum abſtulit à Saule, quod illi dederat. Vtrunq; tamen fecit ſine interno dolore aut pœnitudine. Non enim voluntas ipſius mutata eſt,ſicut noſtra mutari ſolet. Vnde hoc? Quia nos non proſpicimus omnes caſus ſeu euētus, qui ſequi poſſunt ex noſtro conſilio,decreto vel operatione: Et ideo,quādo poſt conſilium, decretum, vel operationē videmus aliqua euenire,quæ diſplicent, incipimus aliter ſentire ac affici,quam prius;& vellemus infecta eſſe, quæ facta ſunt. Hoc in Deo locum non habet. Omnia in futurum proſpicit. Nullus caſus aut euentus eſt, quem ab æterno non præuiderit. Nunquam igitur mutat voluntatem aut decretum,quod ſemel habuit.

5. Ad 2.reſpondeo,Deum non eodem modo prædicere futura. Nam quædam abſolute; quædam ſub conditione;quædam ſecundum curſum cauſarum naturalium,prædicit euentura. Quæ abſolute dicit euentura, abſolute etiam eueniunt; quo pacto prædixit venturū Chriſtū,& homines in extremo iudicio reſurrecturos. Quæ autem ſub conditione dicit euentura, ea tunc eueniunt,quando ponitur conditio:non eueniunt,quādo non ponitur. Sic prædixit Niniuem ſubuertendam, niſi pœnitentiam agerent Niniuitæ.. Egerunt autem pœnitentiam. Igitur non eſt ſubuerſa Niniue. Deniq;, quæ ſecundum curſum cauſarum naturalium dicit euentura,ea eueniunt ſecundum eundem curſum, niſi diuinitus impediantur. Sic prædixit Ezechiam moriturum,qui ſane ſecundum curſum naturalem erat moriturus,

riturus, niſi à Deo fuiſſet præſeruatus. Vnde apparet, in his & ſimilibus prædictionibus nunquam mutari decretum Dei. Nam quæ abſolute prædicuntur, abſolute eueniunt: quæ ſub conditione prædicuntur, ſub conditione eueniunt: & ſic deinceps.

6. Ad 3. reſpondeo, non tolli libertatem Dei, etiamſi non mutet voluntatem aut decretum. Nam libertas in eo conſiſtit, quod poſsit hoc vel illud pro arbitrio ſuo decernere, aut non decernere. Et quia ſapientiſsime omnia decernit, nihil neceſſe eſt mutare id, quod ſemel decretum eſt.

VII. QVAESTIO.

An voluntas ſeu decretum Dei ſit cauſa rerum?

1. SVpra dixi, ſcientiam Dei practicam eſſe cauſam rerum. Nunc quæritur, an etiam voluntatas, ſeu decretum Dei ſit cauſa rerum? Nihil certius. Pſal. 113, 11. *Omnia, quæcunque voluit, fecit.* Eph. 1. 11. *Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Rom. 9. 19. *Voluntati eius quis reſiſtet?* Diſputant Scholaſtici, quo ſenſu, tam ſcientia, quam voluntas, ſit cauſa rerum? Et, vtra ſit propinquior ſeu immediatior cauſa? Aliqui ſic ſentiunt. 1. ſcientiam Dei eſſe cauſam dirigentem, & proponentem varios modos, quibus res fieri poſſit. 2. voluntatem eſſe cauſam determinantem & eligentẽ vnum ex illis modis. 3. poſt ſcientiam & volũtatem, eſſe alium actum intellectus, per modum imperij, qui imperet executionem rei faciendæ iuxta modum à voluntate electum. 4. his poſitis, ſequi tandem potentiam exequentem. Hoc probant ex proportione artificis creati. Nam in artifice creato ſeruatur hic ordo. 1. intellectus proponit modum faciendi operis. 2. Voluntas amplectitur. 3. intellectus imperat executionem. 4. ſequitur executio ad imperium intellectus.

2. Alij

2. Alij putant, non opus eſſe tot actibus, præſertim in Deo, ſed duos ſufficere, nempe ſcientiam practicam & decretum efficax. Igitur ex horum ſententia, res ſic habet. Scientia Dei practica eſt cauſa rerum in genere cauſæ exemplaris: voluntas ſeu decretum, in genere cauſæ efficientis. Scientia habet vim dirigendi, per modum ideæ: voluntas vim producendi, per modũ principij actiui. Et ratio eſt, quia voluntas Dei per ſe efficax eſt: Ergo nec opus eſt nouo imperio intellectus, nec alia potentia exequente. Hinc ſequitur, voluntatem eſſe propinquiorem cauſam, quam ſcientiam. Nam ſcientia dirigit per modum ideæ: deinde voluntas eligit & efficaciter exequitur, quod propoſitum eſt.

VIII. QVAESTIO.

An voluntas ſeu decretum Dei imponat rebus neceſſitatem?

1. RAtio dubij eſt, quia omnia, quæ fiunt in rerũ natura, fiunt abſoluta & efficaci Dei voluntate, vt ex dictis patet: Huic autem voluntati nemo poteſt reſiſtere.

2. Nota 1. Effectus, qui in hoc mundo fiunt, aut eſſe neceſſarios, aut contingentes, aut liberos. Ratio eſt, quia Deus aptauit illis cauſas, à quibus aut neceſſario, aut contingenter, aut libere procederent. Cauſa neceſſaria eſt, quæ ad vnum determinatur, & in agendo deficere non poteſt. Contingens eſt, quæ quidem ad vnum determinatur, ſed tamen poteſt impediri, ne agat. Libera eſt, quæ nec determinata eſt ad vnum, nec impediri poteſt; ſed poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere & non agere.

3. Nota 2. Effectus huius mundi, vel cum Deo, vel cum cauſis proximis conferri poſſe. Si cum Deo conferantur, nullus dici poteſt, aut neceſſarius, aut contin-

gens,ſed liber. Ratio eſt, quia Deus nec eſt cauſa ad vnum determinata; nec impediri poteſt in agendo; ſed poſitis omnibus requiſitis, poteſt agere, & non agere. Omnis ergo effectus libere ab eo procedit; nullus neceſſario aut contingenter. Si autem conferantur cum ſuis cauſis proximis, ſic aliqui neceſſarij ſunt, vt Eclypſis Solis; aliqui contingentes, vt productiones herbarum & animalium; aliqui liberi, vt actiones liberi arbitrij.

4. His poſitis, tota difficultas eſt de actionibus liberi arbitrij, an illis aliqua neceſsitas imponatur à decreto Dei efficaci? Eſt autem duplex decretũ Dei, de quo dubitari poteſt. Vnum, quo ab æterno ſtatuit concurrere cum libero arbitrio ad omnes eius actiones. Alterũ, quo ſtatuit dare gratiam præuenientem & adiuuantem ad opera ſupernaturalia. Si per hæc duo decreta nulla neceſsitas infertur libero arbitrio, aut eius actionibus; ſalua manet libertas. Eſt autem hæc regula ſeruanda, decretum Dei, quod ab æterno eſt, non aliter poſſe impedire libertatem noſtram, quam ſi vi illius decreti fiat aliquid in tempore, quod obſit noſtræ libertati.

5. Prima Concluſio. Decretum Dei, quo ſtatuit nobiſcum concurrere ad agendum, non tollit libertatem arbitrij noſtri. Ratio eſt, quia per illud decretum nihil aliud fit in tempore, quam quod detur nobis concurſus Dei generalis ad agendum. Hic autem concurſus non tollit libertatem, vt infra, cap. 17. probandum eſt; quia non eſt prior noſtro concurſu, nec præuenit aut prædeterminat noſtram voluntatem, ſed eſt ſimul tempore & cauſalitate cum noſtra determinatione: Ergo non adfert neceſsitatem antecedentem, quę ſola tollit libertatem arbitrij, vt dictum eſt cap. præcedenti, q. 12. § 8.

6. Secunda Concluſio. Decretum Dei, quo ſtatuit nos præuenire gratia excitante, non lædit libertatem noſtram. Ratio eſt, quia per illud decretum nihil aliud fit in tempore, quam quod detur nobis gratia præueniens ſeu excitans, Hæc autem gratia non lędit libertatem

noſtram, vt patet ex Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 4. vbi definit, hominem liberè aſſentiri & cooperari gratiæ excitanti, ita vt poſſit diſſentire, & eam reijcere, ſi velit. Et ita eſt. Multi enim vocantur & excitantur a Deo, qui non volunt ſequi. Vide plura in materia de gratia, vbi diſputandum eſt contra eos, qui efficaciam gratiæ excitantis ponunt in phyſica qualitate, quæ voluntatem noſtram ad operandum determinet, ita vt ſtante tali qualitate, non poſſit non operari.

7. Tertia Concluſio. Decretum Dei, quo ſtatuit nos adiuuare, vt conſentiamus gratiæ excitanti, non impedit libertatem noſtram. Sequitur ex dictis, quia libere conſentimus & cooperamur gratiæ excitanti, vt iam probatũ eſt. Conſentimus autem per gratiam adiuuantem: Ergo gratia adiuuans non impedit libertatem.

8. Contra hæc omnia ſic obiici poteſt: Nemo poteſt reſiſtere decreto Dei: Ergo omnia, quę Deus fieri decernit, fiunt neceſſario. Reſpondeo cum diſtinctione. Nam decretum Dei poteſt dupliciter ſpectari. Primo, quatenus immediate reſpicit ſuum proximum effectum, qui hoc modo explicatur; *Volo homini dare gratiam præuenientem*; aut, *Volo meum concurſum generalem illi præbere.* Sic nemo poteſt illi reſiſtere, quia nemo poteſt impedire, quo minus Deus iſta faciat. Secundo, quatenus vna cum ſuo proximo effectu reſpicit noſtram cooperationem; & hoc modo de illo diſputamus. Sic autem poſſumus illi reſiſtere, neque tollit aut impedit noſtram libertatem, vt probatum eſt. Nam neque generalis concurſus Dei, neque gratia excitans, qui ſunt immediati effectus decreti diuini, lædunt libertatem noſtram in cooperando. Semper enim liberè cooperamur.

IX. QVÆSTIO.

An decretum Dei habeat aliquam ſui cauſam?

1. POteſt eſſe triplex quæſtio. Prima de cauſa efficiente. Altera de cauſa meritoria. Tertia de cauſa finali. De efficiente res facilis eſt. Tametſi enim Vorſtius ſomniet, decretum Dei eſſe accidens à Deo productum in tempore, ac proinde habere veram cauſam efficientem; tamen apud omnes probos authores certum eſt, non eſſe aliud ſecundum rem, quam ipſam Dei ſubſtantiam & eſſentiam; ac proinde, ſicut eſſentia Dei non habet cauſam efficientem, ita nec decretum Dei habere.

2. De meritoria & finali eſt maior difficultas. Nam ex vna parte docent Theologi, vt iam dixi, decretum Dei eſſe ipſam eſſentiam Dei. Eſſentia autē Dei non habet vllam cauſam meritoriam aut finalem: Ergo nec decretum Dei. Ex altera docent, Deum creaſſe homines ad hunc finem, vt ſalui fierent, & eoſdem ad illum finē prædeſtinaſſe per merita Chriſti: Ergo decretum creationis habet cauſam finalem, & decretum prædeſtinationis habet cauſam meritoriam.

3. Ad explicandam hanc difficultatem notandum eſt, tria ſpectari poſſe in decreto Dei. 1. actum diuinæ voluntatis ſecundum entitatem ſuam increatam, qui eſt ab æterno. 2. Effectum illius actus, qui datur in tempore, vt eſt gratia vel gloria. 3. Terminationem diuini actus ad hunc effectum, quæ eſt etiam ab æterno. Nam ſi Deus ab æterno liberè voluit & decreuit conferre nobis gratiam & gloriam in tempore, neceſſe eſt, vt volitio ſeu decretum Dei ab æterno fuerit liberè terminatum ad futuram gratiam & gloriam, tanquam ad rem volitam & decretam. Iuxta hæc tria membra poteſt eſſe triplex ſtatus quæſtionis, 1. an actus diuinæ volun-

tatis ſecundum entitatem ſuam increatam poſsit habere cauſam meritoriam aut finalem. 2.an effectus illius actus, nempe gratia vel gloria, poſsit habere vtranque cauſam.3.an terminatio diuini actus ad gratiam vel gloriam poſsit illam habere. Reſpondebo per ſequentes concluſiones, quarum tres priores procedent de cauſa meritoria; tres poſteriores de cauſa finali.

De cauſa meritoria.

4. Prima Concluſio. Actus diuini decreti ſecundum entitatem ſuam increatam non poteſt habere cauſam meritoriam. Ita D.Thomas 3.p.q.24.art.4. Ratio eſt, quia ille actus hoc modo ſpectatus nihil aliud eſt, quam ipſa eſſentia diuina ſeu deitas: at deitas non habet cauſam meritoriam. Nemo enim poteſt mereri Deitatem, tanquam præmium. Chriſtus quidem poſſet mereri nouam vnionem hypoſtaticam naturæ humanæ cum perſona Patris vel Spiritus ſancti, non tamen immediate ipſam deitatem.

5. Secunda Concluſio. Effectus diuini decreti (vt gratia, gloria, vnio hypoſtatica) qui confertur in tempore, poteſt habere cauſam meritoriam. Hoc neceſſario dicendum eſt in ſententia eorum, qui docent, Chriſtum per ſuam mortem & paſsionem meruiſſe nobis omnia dona gratiæ & gloriæ, iuxta illud Eph.1.3. *Benedixit nos omni benedictione ſpirituali in Chriſto.* Et cap.4.7. *Vnicuique noſtrum data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti.* Et Rom.3.24. *Iuſtificati per redemptionem, quæ eſt in Chriſto Ieſu.* Item in ſententia eorum, qui docent vitam æternam eſſe præmium ſeu mercedem iuſtorum, iuxta illud Matth.5.12. *Gaudete & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cælo.* Et Rom.2.6. Deus reddet vnicuique ſecundum opera ſua: ijs quidem, qui ſecundum patientiam boni operis, incorruptionem quærunt, vitam æternam, &c.

6. Tertia Concluſio. Libera terminatio decreti diuini

uini ad effectum futurum, quæ ab æterno facta eſt, poteſt etiam habere cauſam meritoriam, id eſt, Deus ab æterno potuit decernere & velle dare nobis aliqua dona propter futura merita. Hoc plane ſequitur ex dictis. Nã fieri nõ poteſt, vt Deus propter merita donet alicui gloriam in tempore, niſi ab æterno voluerit ſeu decreuerit id facere. Qui ergo poteſt mereri effectum diuinæ prædeſtinationis, nempe gloriam; poteſt etiam mereri, vt prædeſtinatio diuina terminetur ad illum effectũ. Hæc enim connexa ſunt, vt recte notat Gabriel Vaſquez 1.p. diſp.91.c.1.& Suareſius 3.p.diſp.41. ſect.4. Et ſumitur ex D. Auguſtino in lib. de prædeſtinatione Sanctorum, & lib. de bono perſeuerantiæ, & epiſt.105. & 106. vbi paſsim contra Pelagianos vſurpat hanc regulam; *Quidquid Deus in tempore confert alicui ex meritis, hoc ab æterno decreuit conferre ex meritis. Et quidquid in tempore confert ſine meritis, hoc ab æterno decreuit conferre ſine meritis.* Et ratio eſt, quia Deus nec temere quidquam facit, nec decreta ſua mutat: Ergo quidquid facit, hoc immutabili & æterno conſilio decreuit facere.

De cauſa finali.

7. Prima Concluſio. Actus diuinæ volitionis ſecundum entitatem ſuam increatam, non poteſt habere veram cauſam finalem; poteſt tamen, noſtro intelligendi modo, habere rationem volendi per modum cauſæ finalis. Priorem partem docet D. Thomas 1. p. q.19. artic. 5. & alij. Ratio D. Thomæ eſt, quia vera cauſalitas finis in eo conſiſtit, quod ſui amore ac deſiderio, moueat voluntatem ad electionem mediorũ. Vnde requiruntur duæ diſtinctæ actiones ad cauſalitatem finis. Vna, qua voluntas amat finem. Altera, qua voluntas ex amore finis, mouetur ad electionem mediorum. Vnde ſic argumentor; Tunc ſolum datur vera cauſa finalis, quãdo alia eſt volitio finis, & alia volitio mediorum. Tũc enim volitio finis poteſt eſſe cauſa volitionis mediorum. Sed

Deus non habet duas diſtinctas actiones, quarum vna velit finẽ, altera velit media: Ergo volitio Dei, qua vult media, non habet veram cauſam finalem.

8. Et confirmatur à ſimili, quia quando quis vno actu intelligit principia, & altero concluſionem, tũc cognitio principiorum eſt vera cauſa cognitionis concluſionis. Quando autem vno quaſi intuitu cognoſcit ſimul cauſam & effectum, tunc cognitio cauſæ non efficit cognitionem effectus, nec contra. Nam idem non eſt cauſa ſui ipſius. Ergo ſimiliter, quando quis vno actu vult media & finem, volitio finis non eſt cauſa volitionis mediorum. Quando autem diſtinctis actibus vult finem & media, volitio finis poteſt eſſe cauſa volitionis mediorum.

9. Hinc facile probari poteſt poſterior pars concluſionis, quia licet in Deo non ſint duæ actiones realiter diſtinctæ, quarum vna velit finem, altera velit media; ſunt tamen noſtro intelligendi modo diſtinctæ. Nos enim in hac vita, vt ſæpe dixi, concipimus Deum per varios conceptus inadæquatos; & ideo concipimus illum vno actu velle media, alio finem: Ergo finis vno actu volitus à Deo, poteſt eſſe ratio volendi media alio actu, ſecundum noſtrum concipiendi modum. Hoc pacto, Deus amando ſuam bonitatem, tanquam finem; cenſetur moueri ad amandas creaturas, tanquam media: ac proinde bonitas Dei amata per modum finis, eſt quaſi ratio amandi creaturas per modum mediorum. Quæres, an ſola bonitas Dei, poſſit hoc modo eſſe ratio volendi media, an etiam bonitas creata? id eſt, an Deus non ſolum velit creaturas propter ſuam bonitatem increatam, ſed etiam vnam rem creatam propter aliam? Res in vtranq; partem probabilis eſt. Puto tamen verius eſſe, quod ſola bonitas diuina ſit Deo ratio volendi aliud, non autem bonitas creata. Ita ſentiunt magni authores. Et ratio eſt, quia debet eſſe proportio inter humanam & diuinam voluntatem: ſed humana voluntas

nihil

nihil vult,niſi propter finem : Ergo tota ratio volendi in Deo eſt finis : ſed ſola Dei bonitas habet rationem finis in Deo,non autem vlla creatura : Ergo Deus omnia vult propter ſuam bonitatem, tanquam propter rationem volendi.

10. Dices;Bonitas Dei eſt verè & propriè finis creaturarum:ergo ſi Deus vult creaturas propter ſuam bonitatem,vult illas propter veram cauſam finalē : Ergo datur vera cauſa finalis reſpectu diuinæ volitionis. Reſpōdeo.Bonitas Dei eſt vera cauſa finalis reſpectu creaturarum;non tamē reſpectu volitionis diuinæ, qua vult creaturas. Vide plura in ſequenti concluſione.

11. Secunda Concluſio. Effectus volitionis ſeu decreti diuini,qui in tempore datur, poteſt quidē habere veram cauſam finalem,tam creatam, quam increatam, reſpectu noſtri;non tamē propriè reſpectu Dei. Hoc ſic explico. Omnes effectus Dei, cum ſint veræ creaturæ, referuntur ad Deum, tanquam ad veram cauſam finalem increatam. Deus enim eſt verus finis creaturarum. Similiter,inter ipſos effectus poteſt vnus referri ad aliū, tanquam ad finem creatum;quopacto medicina refertur ad ſanitatem,incarnatio ad redemptionem generis humani,gratia ad gloriam. Et hæc omnia vera ſunt reſpectu noſtri.Nos enim vno actu amamus Deum, & Deus hoc modo amatus à nobis,eſt vera cauſa finalis, quæ nos mouet ad amanda media in ordine ad Deum.Similiter, vno actu amamus gloriam cœleſtem, & illa hoc modo amata,impellit nos ad amplectenda media, quibus eam conſequamur. At reſpectu Dei aliter res habet. Tametſi enim Deus velit omnes creaturas eſſe media in ordine ad ſuam bonitatem; & ſimiliter, inter ipſas creaturas, velit vnam eſſe finem alterius, tamen non vult vnam propter aliam. Non enim, vt dictum eſt,habet diſtinctas actiones,quarū vna velit finem,altera velit media ad finem : ac proinde cauſa finalis non exercet officium cauſæ finalis reſpectu Dei,ſed tantum reſpectu

noſtri. Exercet tamen officium rationis volendi per modum cauſæ finalis, reſpectu Dei, vt præcedenti concluſione explicatum eſt.

12. Iuxta ea, quæ dicta ſunt, intelligendi ſunt D. Thomas q. 19. art. 5. & alij, qui diſtinguunt has duas propoſitiones; *Deus vult vnam rem propter aliam*: Et, *Deus vult vnam rem eſſe propter aliam*. Prior falſa eſt, quia volitio vnius rei non eſt vera cauſa, cur velit aliam. Vtranque enim vult vno & eodem actu. Idem autem actus non poteſt eſſe vera cauſa ſui ipſius. Poſterior vera eſt, quia Deus vult vnam rem eſſe cauſam finalem alterius; non quidem reſpectu ſui, ſed reſpectu noſtri.

13. Tertia Concluſio. Terminatio volitionis ſeu decreti diuini ad effectum futurum, quæ ab æterno facta eſt, non habet etiam veram cauſam finalem reſpectu Dei, ſed tantum reſpectu noſtri. Prima pars patet ex dictis, quia licet Deus voluerit ab æterno ſuam volitionē terminari ad effectum futurum; propter bonitatem ſuam increatam; non tamen per veram cauſalitatem finis. Non enim ſunt diſtincti actus in Deo, quorum vno voluerit ſuam bonitatem, alio terminationem ſui decreti ad futurum effectum. Altera etiam patet, quia nos poſſumus illam terminationem referre ad honorem Dei, tanquam ad cauſam finalem, per veram cauſalitatem finis. Poſſumus enim amare Deum, tanquam finem; & ex illo amore velle omnia alia referre in Deum, per diſtinctum actum.

X. QVÆSTIO.

An inter decreta Dei libera ſit aliquis ordo prioris & poſterioris?

1. CApite præcedenti, quæſt. 2. dictum eſt, in actibus diuini intellectus & voluntatis aſsignari poſſe aliquem ordinem prioris & poſterioris, nō quidem

quidem actu ex natura rei, ſed tamen noſtro intelligendi modo, cum fundamento in re. Et ibidem explicaui, vnde ſumēdus ſit ille ordo in actibus diuini intellectus, ſeu ſcientiæ. Supereſt hic explicandum, vnde ſumendus ſit in actibus diuinæ voluntatis, & præſertim in liberis decretis. Deinde, quæ regulæ ſeruandæ ſint ad hunc ordinem cognoſcendum.

2. Prima Concluſio. Ordo prioris & poſterioris in decretis diuinis, ſumendus eſt ex ordine cauſalitatis, quem res inter ſe habent. Vnde ſequitur, eundem eſſe ordinem aſsignandum inter decreta Dei ab ęterno, qui eſt inter res ipſas in tempore. Dices: Hoc videtur eſſe falſum, quia Theologi paſsim docent, alium eſſe ordinem intentionis, & alium executionis (quod enim eſt primum in intentione, hoc eſt vltimum in executione) Ordo autem intentionis habet locum in decretis Dei ab æterno; & ordo executionis habet locum in rebus ipſis in tempore: Ergo non eſt idem ordo inter decreta, qui eſt inter res. Reſpondeo. Nos hic agimus de ſolo ordine cauſalitatis, qui eſt inter res ipſas, non autem de ordine temporis. Ergo hoc ſolum dicimus, eundem eſſe ordinem, noſtro intelligendi modo, inter decreta diuina ab æterno; qui eſt inter res ipſas in tempore, ratione cauſalitatis, id eſt, Deum ab æterno prius decreuiſſe de eo, quod habet rationem cauſæ, & poſterius de eo, quod habet rationem effectus. Quando autem Theologi dicunt, alium eſſe ordinem in intentione, & alium in executione; non loquuntur de ſolo ordine cauſalitatis, ſed ordinem cauſalitatis conferunt cum ordine temporis. Volunt enim ſignificare, id, quod eſt prius ordine cauſalitatis in intentione, hoc eſſe poſterius ordine temporis in executione.

3. Secunda Concluſio. Poteſt autem hic ordo cauſalitatis, de quo agimus, variis modis aſsignari. 1. inter finem & media. 2. inter ipſa media inter ſe comparata. 3. inter meritum & pręmium. 4. inter ſubiectum & for-

mam,vt v.g. inter hominem & gloriam. Vnde ſequentes regulæ notandæ ſunt.

4. Prima Regula. Si finis & media ſpectentur, vt talia ſunt, prior eſt intentio finis, quam electio mediorũ, reſpectu illius, qui proponit ſibi finem per media conſequendum. Ratio eſt, quia cauſa eſt prior effectu: ſed intentio finis eſt cauſa electionis mediorum. Nemo enim eligit media ad finem, niſi ex amore & deſiderio finis. Quæres, an hoc verum ſit de efficaci intentione finis? Reſpondeo affirmatiuè: quia tunc cenſetur efficax intentio finis, quando ex illa ſequitur immediatus effectus. At immediatus effect[illegible] eſt electio mediorum: Ergo quandocunque ſequitur electi[illegible] mediorum, tunc eſt efficax intentio finis; ac proinde effica[illegible]x intentio finis ſemper eſt prior electione mediorum. H[illegible]nc patet, intentionem finis, propriè loquendo, non dici[illegible] efficacem reſpectu ipſius finis, ſed reſpectu mediorum. [illegible]ebet enim dici efficax reſpectu ſui effectus. At ſola electi[illegible]o mediorum, non autem conſecutio finis, eſt effectus in[illegible]tentionis finis. Nam conſecutio finis eſt effectus medi[illegible]rũ.

5. Secunda Regula. Si finis ſpectetur per mod[illegible] præmij, & media per modum meritorum, tunc effica[illegible] intentio finis non eſt prior præuiſione meritorum, ſe[illegible] poſterior, reſpectu eius, qui vult conferre præmium[illegible] Non enim abſolutè & efficaciter vult dare præmium[illegible] niſi propter merita. Hoc ſenſu dicam inferius, tametſi Deus voluntate ſimplici & inefficaci creauerit omnes homines ad gloriam, & voluerit omnes ſaluos fieri ante præuiſionem meritorum; non voluiſſe tamen quenquam efficaciter eligere ad gloriam, niſi propter præuiſa merita, ſiue propria, ſiue Chriſti. Hinc patet, gloriam dupliciter ſpectari poſſe. Primo, quatenus habet rationem finis reſpectu noſtri, qui per media à Deo præſcripta contendimus ad hunc finem. Secundo, quatenus habet rationem præmij reſpectu Dei, qui proponit nobis gloriam, tanquam præmium, quod daturus eſt, ſi mere-

meremur. Vnde vlterius patet, intentionem gloriæ dupliciter vocari poſſe efficacem. 1. Vocatur efficax reſpectu noſtri, quando reipſa ex amore & deſiderio gloriæ, eligimus bonam vitam. 2. Vocatur efficax reſpectu Dei, quando reipſa vult illam dare ex præuiſis meritis.

6. Tertia Regula. Inter media, quæ ordinantur ad finem, illud cenſetur prius in intentione, quod eſt propinquius fini. Hoc autem poteſt dupliciter intelligi. Primo, vt ſit propinquius dignitate. Sic intelligit Scotus, vt inde probet, Deum poſt amorem ſui, proximè voluiſſe Filij ſui incarnationem, quia hæc inter cæteras creaturas, diuinæ bonitati propinquior eſt ordine dignitatis; ac proinde Chriſtum fuiſſe venturum, etiamſi Adam non peccaſſet. Secundo, vt ſit propinquius cauſalitate. Sic nos intelligimus. Et ratio eſt, quia quando quæritur de medio, quo finis acquirendus eſt, non quęritur, quam præſtans ſit in entitate, ſed quam multum conducat ad finis conſecutionem. Illud ergo, quod proximè conducit ad finis conſecutionem, cenſetur eſſe fini propinquius.

7. Quarta Regula. In decreto Dei, ſubiectum nunquam eſt poſterius forma accidentali, ſed vel prius vel certè ſimul. Prima pars eſt cõtra quoſdam recentiores, qui putant Deum prius decreuiſſe dare gratiam & gloriam Petro, quam producere Petrum: Et prius vnire humanitatem Verbo, quam eam producere. Hoc abſurdum eſt, quia Deus non potuit abſolutè velle dare gratiam Petro, niſi Petrus abſolutè futurus eſſet: Quomodo enim potuiſſet velle facere illum iuſtum, ſi nondum decreuiſſet illũ producere? Nec dici poteſt, Deum prius decreuiſſe gratiã ſecũdum ſe ſpectatã producere, & poſtea illã alicui dare. Eſſet n. ineptum decretũ, quale nec inter homines reperitur. Secunda pars probatur, quia inter formas accidẽtales ſubiecti, eſt quidã ordo, ita vt vna ſit quaſi finis aliarũ, & aliæ ſint quaſi media reſpectu illius. Hoc patet in homine, in quo ſunt tres formæ ſuper-

ſupernaturales, vocatio, iuſtificatio, & glorificatio. Ex ijs, gloria eſt quaſi finis; reliquæ ſunt media ad illum finem. Forma ergo, quæ eſt finis aliarum, poteſt ſimul decerni cum ſubiecto; reliquæ verò poſterius. Nam Deus non prius voluit hominem producere, & deinde ordinare ad gloriam; ſed ſimul illum cōdere ad gloriam. Non enim voluit hominem fieri, niſi ad illum finem. Poſtea voluit conferre media ad hunc finem conſequēdum. Hoc intellige iuxta primam & ſecundam regulam.

CAPVT XII.

De amore & odio Dei.

1. QVæritur 1. an in Deo propriè ſit amor. 2. an Deus amet omnes creaturas. 3. an amet omnes æqualiter. 4. an etiam in Deo ſit odium. 5. an deſiderium & fuga. 6. an ſpes & deſperatio. 7. an timor & triſtitia. 8. an ira. Reſpondebo per totidem concluſiones.

2. Prima Concluſio. Amor propriè conuenit Deo. Ita D. Thomas quæſt. 20. art. 1. Et colligitur ex illo Ioan. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret*. Ratio D. Thomæ eſt, quia amor eſt primus actus voluntatis, & quaſi radix reliquorum omnium: Ergo cū voluntas ſit in Deo, debet eſſe amor. Antecedens patet, quia duplices ſunt actus voluntatis: alij conſiſtunt in proſecutione boni; alij in fuga mali. Vtriſq; prior eſt amor. 1. quia verſatur circa bonum: ergo eſt prior illis, qui verſantur circa malum. 2. verſatur circa bonum abſolutè: Ergo eſt prior aliis, qui verſantur circa bonum determinatum, vt ſpes circa bonum abſens; gaudium circa præſens.

3. Porro

3. Porro in actu amoris eſt duplex reſpectus, vt notat D. Thomas in 1. 2. q. 26. art. 4. Alter ad bonum, quod amamus: alter ad perſonam, cui id amamus. Ratione prioris, dicitur amor concupiſcentiæ; ratione poſterioris, amor beneuolentiæ.

4. Secunda Concluſio. Deus amat omnes creaturas exiſtentes amore efficaci. Ita D. Thomas q. 20. art. 2. Et colligitur ex illo Sap. 11. 25. *Diligis omnia, quæ ſunt, & nihil odiſti eorum, quæ feciſti.* Ratio *D.* Thomæ eſt, quia amare nihil aliud eſt, quàm velle alicui bonum: ſed Deus vult omnibus creaturis exiſtentibus aliquod bonum, nempe actualem exiſtẽtiam: Ergo omnes amat. Dices: quomodo ergo dicitur odiſſe peccatores? Reſpondeo. Amat illos, quoad naturam; odit, quoad peccatum, vt in quarta concluſione explicabitur.

5. Cùm autem duplices ſint creaturæ, nempe rationales & irrationales; has amat amore tantum concupiſcentiæ: illas amore beneuolentiæ, & ſi illum redament, etiam amore amicitiæ. Ita D. Thomas art. 2. ad 3. Ratio eſt, quia omne bonum, quod vult creaturis irrationalibus, hoc vult illis, non propter ipſas, ſed propter creaturas rationales, & in earum commodum ac vtilitatem: Ergo talis amor, reſpectu creaturarum irrationabilium, eſt concupiſcentiæ; & reſpectu rationabilium, eſt beneuolentiæ. Hic autem amor beneuolentiæ eſt quædam inchoatio, ſeu initium amoris amicitiæ. Eſt enim affectio quædam, qua quis alteri vult bonũ, propter ipſum, ſiue ab eo viciſsim ametur, ſiue non. Si autem accedat mutuus amor, iam eſt amor amicitiæ. Vide Ariſt. lib. 7. Ethic. cap. 8. & Gabrielem Vaſquez in 1. p. diſp. 84.

6. Tertia Concluſio. Deus amat omnes creaturas æqualiter ex parte actus diuini; inæqualiter ex parte boni, quod illis vult. Primum patet, quia amat omnes, vno eodemque indiuiſibili actu, qui non intenditur aut remittitur. Alterum etiam patet, quia vni vult maius bonum, quàm alteri. Hinc ſequitur, Deum ſemper magis di-

gis diligere meliora. Ideo enim aliquid melius eſt, quia maius bonum à Deo accepit. Hoc ſenſu dixit Auguſtin. tractatu 110. in Ioannem: *Omnia diligit Deus, quæ fecit, & inter ea magis diligit creaturas rationales, & ex illis eas amplius quæ ſunt membra Vnigeniti ſui, & multo magis ipſum Vnigenitum ſuum.*

7. Dices 1. Deus magis diligit genus humanũ, quàm Chriſtum, quia tradidit illum in mortem pro genere humano; Et tamen Chriſtus eſt melior genere humano: Ergo non ſemper magis diligit meliora. Reſpondeo. Deus magis diligit Chriſtum, quia maiora bona illi dedit, nempe vnionem hypoſtaticam, & exaltationem nominis ſuper omne nomen. Nec obſtat, quod tradiderit in mortem pro humano genere. Imo hoc auget ipſius dignitatem. 1. quia commendat ipſius obedientiam & charitatem. 2. quia glorioſam victoriam inde reportauit. 3. quia factus eſt Redemptor & Saluator humani generis. Vide D. Thom. art. 4. ad 1.

8. Dices 2. Deus plus dilexit hominem, quàm Angelum, iuxta illud Hebr. 2. 16. *Nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ.* Et tamen Angelus eſt melior, Pſal. 8. 6. *Minuiſti eum paulò minus ab Angelis.* Reſpondeo. Angelus eſt melior, quoad naturalia; & ſic magis diligitur à Deo. Homo per peccatum perditus, plus bonorum ſupernaturalium à Deo accepit, quàm Angelus per peccatum perditus; & ſic etiã magis à Deo diligitur. Quod ſi totam naturam humanam conferamus cum tota Angelica, multo præſtantior erit humana propter Chriſtum & B. Virginem.

9. Dices 3. Petrus fuit melior Ioanne, quia plus Chriſtum diligebat; & tamen Chriſtus plus dilexit Ioannem, quàm Petrum. Reſpondeo. Variæ ſunt Patrum ſententiæ. Auguſtinus pro ſua modeſtia, tractatu vltimo in Ioannem, non audet litem dirimere. Eum ſequitur D. Thom. quæſt. 20. art. 4. ad tertium, cum ait: *Præſumptuoſum videtur hoc diiudicare, quia vt dicitur Prou. 16. 2.*

Spiri-

Spirituum ponderator eſt Dominus. Vide Vaſquez loço ſupra citato.

10. Dices 4. Melior eſt innocens pœnitente, cùm pœnitentia ſupponat peccatum, non autem innocentia; Et tamen Deus plus diligit pœnitentem, quàm innocentem, iuxta illud Luc. 15. 7. *Maius erit gaudium in cœlo ſuper vno peccatore pœnitentiam agente, quàm ſuper nonaginta nouem iuſtis, qui non indigent pœnitentia.* Reſpondeo. Inter pœnitentem & innocentem ille melior eſt, & magis à Deo diligitur, qui habet maiora dona gratiæ & gloriȩ. Quod ſi eſſent pares in huiuſmodi donis, tunc ex vna parte, innocens deberet præferri, quia nunquam peccauit; ex altera pœnitens, quia par donum gratiæ, plus eſt reſpectu pœnitentis, qui meruit pœnam, quàm reſpectu innocentis, qui non meruit.

11. *D*ices 5. Melior eſt iuſtus reprobus, quàm peccator prædeſtinatus; Et tamen Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum, quia vult ei maius bonum, nempe vitam æternam, quam reprobo nõ vult. Reſpondeo. Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum, pro eo tempore, quo vult illi maius bonum; nõ autem pro eo, quo eſt in peccato. Similiter, plus diligit iuſtum reprobum, pro eo tempore quo iuſtus eſt; non autem pro eo, quo, amiſſa iuſtitia, damnabitur.

12. Quarta Concluſio. In Deo propriè eſt odium; & quidem duplex: alterum abominationis, quo odit peccatum; alterum inimicitiæ, quo odit peccatorem. Colligitur ex illo Sap. 14. 9. *Odio ſunt Deo impius & impietas eius.* Et ratio eſt, quia odium abominationis dicitur, quãdo quis abominatur malum, ſiue proprium ſiue alienũ: At Deus abominatur peccatum, tanquam ſuæ bonitati contrarium, & nobis noxium: Ergo habet odium abominationis circa peccatum. Rurſum, odium inimicitiæ dicitur, quando quis ex diſplicentia perſonæ, vult illi malũ: At Deus vult peccatori malum pœnæ, ex diſplicentia peccatoris, quatenus peccator eſt; non autem,

quate-

quatenus homo eſt, iuxta illud D. Auguſtini lib. 1. ad Simplicianum, quæſt. 2. *Non odit Deus Eſau hominem, ſed Eſau peccatorem.* Vide Gabrielem Vaſquez in 1.p.diſp. 8.quæſt.

13. Quinta Concluſio. Deſiderium & fuga, quatenus ad proprium bonum aut malum referuntur, non ſunt in Deo; quatenus verò referuntur aut bonum aut malum alterius, poſſunt Deo tribui. Ratio prioris partis eſt, quia Deus habet omne bonum ſibi præſens: Ergo nullum poteſt ſibi deſiderare. Similiter nullum malum illi futurum eſt: Ergo nullum poteſt fugere, tanquam futurum. Ratio poſterioris eſt, quia Deus deſiderat nobis, vt bene viuamus; & fugit, ſeu deteſtatur malam vitam, quam in nobis videt futuram.

14. Sexta Concluſio. Spes & deſperatio non conueniunt Deo. Hoc aliqui ſic probant. 1. quia ſpes verſatur circa bonum arduum & difficile: at Deo nihil eſt difficile: Ergo non habet ſpem. 2. Deus euidenter nouit omnia futura: ſpes autem non eſt circa ea, quæ euidenter cognoſcuntur eſſe futura, iuxta illud Roman. 8.24. *Spes autem quæ videtur, non eſt ſpes.* Sed hę rationes non ſunt efficaces. Non 1. quia ſpes poteſt etiam verſari circa bonũ facile. Nec 2. quia ſpes & deſperatio poſſunt conſiſtere, etiamſi euidenter conſtet, quid futurum ſit. Nec teſtimonium Pauli repugnat, quia ſolum negat id ſperari poſſe, quod iam præſens eſt, cùm ſpes ſit futurorum. Vera ergo ratio eſt, quia qui ſperat, debet habere aliquẽ quaſi ſuperiorem, & potentiorem, qui poſſit præſtare id, quod ſperatur. Et in hoc conſiſtit ratio ardui ac difficilis, quia id, quod ſperamus, ab alio præſtari debet, licet in ſe difficile non ſit. Deus autem non habet ſuperiorem.

15. Septima Concluſio. Timor & triſtitia non ſunt in Deo. Ratio eſt, quia verſantur circa malum propriũ: timor circa futurum; triſtitia circa præſens. At Deus nõ habet malum proprium, ſiue pręſens, ſiue futurum: Ergo nec

go nec timorem aut triſtitiam. Dices 1. Timor & triſtitia poſſunt eſſe de malo proximi. Reſpondeo. Hoc verum eſt in nobis, non in Deo. Nos enim apprehendimus malum proximi, ac ſi eſſet proprium, & ideo, ſi præſens eſt, excitat in nobis triſtitiam; ſi futurum, timorem. Deus autem, tametſi illi diſpliceat malum noſtrum, non tamen apprehendit illud, vt proprium. Dices 2. In Deo eſt deſiderium de bono noſtro futuro, & fuga de malo noſtro futuro, vt patet ex quinta concluſione: Ergo poteſt eſſe timor de futuro noſtro malo. Reſpondeo. Non ſequitur, quia ad rationem deſiderij & fugæ neceſſe non eſt, bonum aut malum alterius apprehendi, vt proprium. Vide Vaſquez diſput. citata.

16. Octaua Concluſio. Affectus iræ nullo modo eſt in Deo proprie, neque ſecundum motionem corporalem, cum Deus ſit incorporeus; neque ſecundum propriam rationem formalem, quæ conſiſtit in appetitu vindictæ, id eſt, in appetitu doloris viciſſim aduerſario inferendi, cum Deus non patiatur à nobis dolorem, ac proinde non poſſit habere appetitum vindictæ. Vide D. Thomam q. 20. ar. 1. ad 2. *Ira*, inquit, *triſtitiam ſupponit.*

CAPVT XIII.

De Prouidentia Dei.

1. DIcam 1. quid ſit diuina Prouidentia. 2. an omnes res creatæ ſubiectæ ſint diuinæ prouidentiæ. 3. an etiam peccata illi ſubiecta ſint. 4. an omnes res aſſequantur ſuum finem, ad quem ordinantur à diuina prouidentia. 5. quænam ſint officia Dei, quatenus eſt communis prouiſor & gubernator omnium rerum.

2. Prima Concluſio. Prouidentia diuina, eſt conceptio mediorum in mente Dei, quibus vnaquæque res dirigi & perduci poſſit ad ſuum finem, cum propoſito conferendi ea media. Vide D. Thomam quæſt. 22. artic. 1. & Molinam ibidem. Vnde ſequitur, partim ad intellectum, partim ad voluntatem pertinere: & partim circa media, partim circa finem verſari. Nam Deus non ſolum concipit media, quibus res omnes poſſint peruenire ad ſuos fines, quod pertinet ad intellectum; ſed etiam vult ea media conferre, quod pertinet ad voluntatem.

3. Secunda Concluſio. Omnes res creatæ ſunt ſubiectæ diuinæ prouidentiæ; ſeu, quod idem eſt, Deus habet curam & prouidentiam omnium rerum in particulari. Sap. 6. 8. *Aequaliter eſt illi cura de omnibus.* Et cap. 8. 1. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.* Et cap. 12. 13. *Non eſt alius Deus, quam tu, cui cura eſt de omnibus.* Et Matth. 10. 30. *Veſtri autem capilli capitis omnes numerati ſunt.* Et 1. Petri 5. 7. *Omnem ſollicitudinem veſtram proijcientes in Deum, quoniam ipſi cura eſt de vobis.*

4. Tertia Concluſio. Peccata non ſunt proprie ſubiecta diuinæ prouidentiæ, ſicut res creatæ. Ratio eſt, quia illa proprie ſubiecta ſunt diuinæ prouidentiæ, quæ ſunt effectus ipſius. Effectus autem Dei, vel ſunt fines ab eo intenti, vel media præparata ad fines obtinendos. Peccata, nec ſunt fines intenti à Deo, nec media à Deo præparata ad finem. Non ergo ſunt effectus diuinæ prouidentiæ. Quia tamen Deus propter bonos fines permittit peccata, ideo permiſſio peccatorum poteſt dici effectus prouidētiæ Dei, vt latius explicabitur cap. ſequenti, quæſt. 3. Dices; Aliqui ex Theologis docent, etiam ipſa peccata cadere ſub prouidentiam Dei, vt Alenſis & Durandus. Reſpondeo. Poteſt aliquid duobus modis cadere ſub diuinam prouidentiam. 1. proprie, tāquam effectus illius. 2. improprie, tanquam materia.

Prio-

Priori modo, omnes res creatæ; poſteriori, omnia peccata cadunt ſub diuinam prouidentiam. Licet enim diuina prouidentia non ſit cauſa peccatorum, ac proinde peccata non ſint effectus illius; ſunt tamen materia, circa quam illa verſatur. Nam Deus per ſuam prouidentiam aliquando impedit peccata, ne fiant: aliquãdo permittit fieri: aliquãdo, cum facta ſunt, ordinat ea, vt ſint materia pœnitentiæ aut inſtructionis. Hoc ſenſu dixit D. Thomas 1. p. q.14. art.13. *Deum habere ſcientiam practicam peccatorum, quatenus ea permittit, vel impedit, vel facta ordinat.* Non enim poteſt habere ſcientiam practicã peccatorum, tanquam ſuorum effectuum; ſed tanquam materiæ, circa quam aliquid ordinat.

5. Quarta Concluſio. Res creatæ non ſemper aſſequuntur illum finem, ad quem ordinãtur à diuina prouidentia: Et hoc ſenſu dici poteſt, diuinam prouidentiam aliquando fruſtrari aſſecutione finis; tametſi alio ſenſu id negandum ſit. Ratio eſt, quia res creatæ, quibus Deus prouidet certa media, ſunt triplices. Aliæ naturaliter & neceſſario vtuntur ſuis medijs, & ideo ſemper aſſequuntur ſuum finem: aliæ naturaliter quidem, ſed contingenter, & ideo ſæpe impediuntur: aliæ denique liberè, vt homines & Angeli, qui pro ſuo arbitrio poſſunt vti medijs à Deo præſcriptis, vel non vti; & ideo poſſunt conſequi finem & non conſequi. Vnde fit, vt in his diuina prouidentia dicatur aliquando fruſtrari aſſecutione finis. Dices; D. Thomas artic.2. ad 1. docet nullam rem poſſe ſubterfugere prouidentiam Dei. Si autem Dei prouidentia aliquando fruſtraretur aſſecutione finis, iam aliquæ res ſubterfugerent ordinem diuinæ prouidentiæ. Reſpondeo. Dei prouidentia habet vnum communem finem, ad quem omnia dirigit, nempe manifeſtationem ſuæ bonitatis & aliorum attributorum. Sub hoc fine ſunt alij fines magis particulares. Priorem ſemper aſſequitur; hos non item. Oſtẽdam hoc in exemplo. Deus creauit omnes homines

ad vitam æternam, tanquam ad proprium finem particularem. Multi tamen non perueniunt ad vitam æternam, ſed ad mortem & damnationem æternam. Igitur multi excidunt ab illo fine particulari: non tamen excidunt à communi fine, quia ſicut in vita æterna manifeſtatur bonitas Dei; ſic in morte æterna, iuſtitia Dei. Quæres, cur prædeſtinatio Dei ſemper aſſequatur ſuum finem, & non ſimiliter prouidentia? cauſam aſſignabo cap. ſequenti q. 2. §. 8.

6. Quinta Concluſio. Deus, quatenus eſt communis prouiſor & gubernator totius mundi, habet tria potiſſimum officia. 1. Vnicuiq; præfinit certum finem. 2. concipit & præparat ſufficientia media ad finem obtinendum. 3. finit vnamquanque rem vti illis medijs iuxta exigentiam naturæ ſuæ, id eſt, cauſas naturales & neceſſarias finit naturaliter & neceſſario agere; contingentes finit contingenter agere, & liberas libere. Et ſub hoc membro continetur permiſſio peccati, de qua aliquid dicam cap. ſeq. quæſt. 3. §. 17.

CAPVT XIV.

De Prædeſtinatione.

1. Dicam 1. de nomine Prædeſtinationis. 2. de natura & definitione. 3. de effectibus. 4. de cauſis. 5. de modo & ordine. 6. de certitudine. 7. de cohærentia cum libero arbitrio. 8. de libro vitæ. De hac re multi copioſè & præclarè ſcripſerunt, præſertim hoc tempore Bellarminus, Molina, Valentia, Vaſquez, Suarez, Leſsius, & alij.

Digitized by Google

I. QVAESTIO.
De nomine prædeſtinationis.

1. PRædeſtinatio, quæ in ſcripturis vocari ſolet Electio, conſilium, propoſitum, & beneplacitum Dei, deriuatur à verbo, *prædeſtino*, quod componitur ex dupli ci voce, nempe, *præ*, & *deſtino*. Hic iam primo quæritur, quid ſignificet particula *præ*, Secundo, quid verbum *deſtino*. Tertio, an *prædeſtinatio* ſumatur in bonam tantum partem.

2. Prima Concluſio. Particula, *præ*, ſignificat hoc loco anteceſsionē durationis, ſeu æternitatis ad tempus; ita vt Prædeſtinatio nihil aliud ſit, quam æterna deſtinatio, quæ tempus omne antecedit: Et prædeſtinati dicantur, qui ab omni æternitate, ante mundi conſtitutionem à Deo electi & deſtinati ſunt ad gratiam & gloriam. Ita paſsim Theologi, excepto Ambroſio Catharino, qui in Opuſculo de Prædeſtinatione cap. 1. & in caput 8. epiſtolæ ad Romanos, docet, particulam, *præ*, ſignificare duplicem aliam anteceſsionem. Vnam dignitatis, ſeu perſonarum ad perſonas; vt prædeſtinati dicantur, quaſi præ alijs inſigniter electi. Alteram prædeſtinationis ad merita, vt prædeſtinati dicantur, qui ante omnia merita, tam facta, quam præuiſa, deſtinati ſunt ad gloriam. Nos contra aſſerimus, ſignificare anteceſsionem durationis, ſeu æternitatis ad tempus; vel, vt alij loquuntur, prædeſtinationis ad prædeſtinatos. Et probatur ex ſcripturis. Primo, ex illo Matth. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei, poſsidete paratum vobis regnum à conſtitutione mundi*, id eſt, ab omni æternitate vobis prædeſtinatum. Secundo, ex illo Roman. 8. 29. *Quos præſciuit & prædeſtinauit*. Vbi ſine dubio, verbum, *præſciuit*, ſignificat anteceſsionem præſcientiæ ad res præſcitas: Ergo etiam verbum, *prædeſtinauit*, ad res prædeſtinatas. Tertio, ex illo 1. Cor. 2. 7. *Loquimur Dei ſapientiam, quam prædeſtinauit Deus ante ſæcula.* Vbi ſermo eſt de prædeſti-

Digitized by Google

natione Chriſti ab æterno facta. Et illa particula, *ante ſæcula*, ſignificat anteceſsionem æternitatis ad tempus. Quarto, ex illo Epheſ.1.4. *Elegit nos in ipſo ante conſtitutionem mundi.* Vbi ſermo eſt de prædeſtinatione aliorum. Et illa particula, *ante conſtitutionem mundi*, ſignificat etiam anteceſsionem durationis.

3. Obijcit Catharinus illud Rom. 8.30. *Quos prædeſtinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & iuſtificauit.* Vnde ſic argumentatur: Si prædeſtinatio proprie ſignificaret anteceſsionem durationis, hoc ideo eſſet, quia prædeſtinatio eſt actio diuina, quæ ab omni æternitate præceſsit prædeſtinatos: At hæc ratio non valet, quia non tantum *prædeſtinatio*, ſed etiam *vocatio* & *iuſtificatio* eſt actio diuina, quæ ab omni æternitate præceſsit vocatos & iuſtificatos; & tamen propter hanc anteceſſionem non vocatur ab Apoſtolo *præuocatio* & *præiuſtificatio*: Ergo ſimiliter *prædeſtinatio* non ſic appellatur propter anteceſsionem durationis, ſed potius dignitatis, & prædeſtinationis ad merita. Reſpondeo. Præſcientia & prædeſtinatio ſunt actiones Dei immanentes & æternæ; & ideo particula, *Præ*, in verbo, *præſciuit*, &, *prædeſtinauit*, ſignificat prioritatem durationis, quia Deus præſciuit & prædeſtinauit homines, antequam eſſent. At vocatio & iuſtificatio ſunt actiones temporales & tranſeuntes in res externas; & ideo verbo, *vocauit*, &, *iuſtificauit*, non poteſt addi particula, *Præ*, ſignificans anteceſsionem durationis; quia nulli homines vocantur & iuſtificantur, antequam ſint. Falſum igitur eſt, vocationem & iuſtificationem fuiſſe in Deo ab æterno; quia licet voluntas vocandi & iuſtificandi fuerit ab æterno, & præceſſerit vocatos & iuſtificatos; tamen illa voluntas non eſt propriè vocatio & iuſtificatio, ſed potius prædeſtinatio, cuius effectus ſunt vocatio & iuſtificatio, vt infra dicam.

4. Secunda Concluſio. Verbum, *Deſtino*, tametſi multa ſignificet, tamen hoc loco ſumitur potiſsimum duo-

duobus modis. Primo, pro *mittere.* Secundo, pro *conſtituere, definire & ordinare.* Hæc poſterior acceptio frequẽtior eſt, & ab ea videtur prior illa eſſe deriuata; quia qui mittuntur, prius deſtinantur, vt eant. Aliqui igitur ex Theologis definiunt Prædeſtinationem iuxta priorem acceptionem, quæ eſt *mittere*, vt D. Thomas, Durandus, Driedo: alij iuxta poſteriorem, quæ eſt *conſtituere* aut *ordinare*, vt patebit ex ſequenti quæſtione.

5. Tertia Concluſio. Nomen prædeſtinationis dupliciter vſurpari ſolet apud Authores. Primo, fusè ac generatim, pro æterna deſtinatione, ſiue ad vitam, ſiue ad mortem. Ita vſurpat *D.* Auguſtinus lib. 15. ciuit. cap. 1. Proſper in reſponſione 14. & 15. ad capitula Gallorum, Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 14. & Concilium Valentinum ſub Lothario, cap. 3. cum ait; *Confitemur prædeſtinationem Electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem.* Secundo ſtrictè ac ſpeciatim, pro æterna deſtinatione ad vitam duntaxat. Ita vſurpat Apoſtolus Rom. 8. 29. *Quos præſciuit & prædeſtinauit conformes fieri imaginis Filij ſui.* Et Epheſ. 1. 5. *Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum.* Et D. Auguſtinus in lib. de prædeſtinatione Sanctorum, vt paulo poſt videbimus: & alij paſſim. Priori modo pertinet non ſolum ad electos, ſed etiam ad reprobos: poſteriori, ad ſolos electos. Et ſic ſemper ſumitur in Scriptura. Nuſquam enim in tota Scriptura habetur nomen Prædeſtinationis, niſi in Epiſtolis D. Pauli; & ſemper in bonam partem.

II. QVAESTIO.

De natura & definitione Prædeſtinationis.

1. LOquor de Prædeſtinatione proprie dicta, quæ eſt ad vitam. Nam de Reprobatione, quæ eſt ad mortem, capite ſequenti agendum eſt. Porro in prædeſtinatione propriè dicta, duo ſpectari

poſſunt.i.gloria,ſeu vita æterna, ad quam deſtinamur. 2.dona gratiæ, ſeu media, quibus peruenitur ad vitam æternam. Eſt ergo quæſtio, an Prædeſtinatio ſit præparatio donorum gratiæ; an potius electio ad gloriam; an vtrunque ſimul? Authores in modo loquendi diſſentiunt, vt patet ex ſequentibus definitionibus.

2. Prima Definitio eſt Auguſtini in lib. de prædeſtinatione ſanctorum cap.10. *Prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio.* Hanc ſequitur & explicat Magiſter in primo diſt.40.

3. Secunda eſt eiuſdem Auguſtini in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 14. *Prædeſtinatio eſt præſcientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſsimè liberantur, quicunque liberantur.* Hanc ſequitur & explicat Bellarminus lib. 2. de gratia & libero arbitrio cap.9.

4. Tertia eſt D.Thomæ in 1.p.q.24.art.1. *Prædeſtinatio eſt ratio tranſmiſsionis creaturæ rationalis in vitam æternam.* Et Durandi in 1.diſt.41.q 1. *Prædeſtinatio eſt directio creaturæ rationalis in vitam æternam.* Sicut enim ſagitta ſuis viribus non poteſt peruenire ad ſcopum, ſed à ſagittario tranſmittitur & dirigitur; ita etiam creatura rationalis non poteſt ſuis viribus peruenire ad vitam æternam; & ideo per media ſupernaturalia à Deo quaſi tranſmittitur & dirigitur in vitam æternam. Hæc autem tranſmiſsio, quæ fit in tempore, vocatur à D.Thoma *deſtinatio.* Ratio autem auxiliorum & mediorum, quibus fit illa tranſmiſsio, ab æterno fuit in mente diuina, & ideo propter illam anteceſsionem, vocatur *prædeſtinatio.*

5. Quarta eſt Scoti in 1.diſt.40.quæſt.1. *Prædeſtinatio eſt electio creaturæ intellectualis vel rationalis ad gratiam & gloriam.* Item in 3.diſt.7.quæſt. 3. *Prædeſtinatio eſt præordinatio alicuius ad gloriam principaliter, & ad alia in ordine ad gloriam.* Eodem fere modo Bonauentura in 1. diſt.40. artic.1.q.2. & Gregorius ibidem quæſt. 1. artic.1. qui docent, prædeſtinationem eſſe electionem ad gratiam & gloriam.

6.Pri-

6. Prima Concluſio. Apud authores vſitatius eſt, vt Prædeſtinatio ſumatur pro præparatione gratiæ, quatenus ab electione ad gloriam diſtinguitur: ita vt altera proximè ad media; altera immediatè ad finem referatur. Poteſt igitur hoc modo definiri: *Prædeſtinatio eſt conceptio donorum gratiæ in Deo, quibus præuidet hominem vel Angelum perducendum ad vitam æternam, cum propoſito & voluntate conferendi ea dona.* Hæc definitio partim diſcrepat, partim congruit cum ſecunda definitione Auguſtini. In eo diſcrepat, quod generalior ſit, & conueniat nō ſolum prædeſtinationi hominum, ſed etiam Angelorū. Definitio autē Auguſtini, ſolis hominibus, qui ex maſſa corruptionis per prædeſtinationem liberantur, accommodari poteſt. In aliis congruit. Nam quod Auguſtinus vocat *præſcientiam beneficiorum Dei,* hoc nos vocamus *conceptionem donorum gratiæ, quibus præuidet aliquos perducendos in vitam æternam.* Rurſum, quod ille vocat *præparationem gratiæ,* hoc nos vocamus *propoſitum conferēdi gratiam.* Vnde Bellarminus lib. 2. de gratia & lib. arb. cap. 9. explicans definitionem Auguſtini, dicit, prædeſtinare nihil aliud eſſe ſecundum Auguſtinum, quàm præſcire, quibus mediis infallibiliter aliqui homines ſaluari poſſint, & velle efficaciter ea media conferre.

7. Secunda Concluſio. In prædeſtinatione, prout iam definita eſt, tres actus diuini ſpectari debent. Primus eſt, conceptio donorum gratiæ. Secundus, præſcientia conditionata, qua Deus præuidet hos vel illos perducendos ad vitam æternam, ſi talia dona ipſis conferantur. Tertius, voluntas ſeu propoſitum conferendi ea dona. Duos priores actus complexus eſt Auguſtinus nomine *præſcientiæ*: tertium, nomine *præparationis.* Hinc patet, prædeſtinationem non ſolum ad intellectum, ſed etiam ad voluntatem pertinere; quod etiam ſupra dixi de prouidentia. An autem magis pertineat ad intellectum, quàm ad voluntatem, videtur eſſe quæſtio de nomine. Nam quod ad rem attinet, omnes ſupradicti actus neceſſarij ſunt.

Digitized by Google

8. Tertia Concluſio. Prædeſtinatio eſt quaſi pars quædam prouidentiæ, ex duplici capite. 1. ex parte obiecti, quia prouidentia verſatur circa omnes creaturas; prædeſtinatio circa ſolos homines & Angelos. 2. ex parte finis, quia prouidentia eſt reſpectu omnium finium, tam naturalium, quàm ſupernaturalium; prædeſtinatio reſpectu vnius tantum finis ſupernaturalis, nempe vitæ æternæ. Hinc colligitur primo, prædeſtinationem eſſe partem obiectiuam prouidentiæ, non ſubiectiuam, quia propriè non eſt ſpecies illius. Secundo, prouidentiam differre à prædeſtinatione tribus modis. 1. quia prouidentia latius patet, tam ex parte obiecti, quàm ex parte finis, vt explicatum eſt. 2. quia non includit præſcientiam cõditionatam, quam includit prædeſtinatio. 3. quia poteſt fruſtrari aſſecutione finis. Hoc diſcrimen oritur ex præcedente. Nam prædeſtinatio includit præſcientiam conditionatam, qua Deus præuidet, media habitura effectum circa finem, & ideo non poteſt fruſtrari aſſecutione finis. Prouidentia non includit talem præſcientiam reſpectu omnium finium, & ideo aliquando fruſtrari poteſt.

9. Quarta Concluſio. Hæc tria, Dilectio, Electio & Prædeſtinatio, diſtinguuntur à D. Thoma. 1. p. q. 23. ar. 4. Dilectio eſt voluntas, qua Deus alicui vult vitam æternam abſolutè, nõ inſtituendo comparationem cum alio. Electio eſt voluntas, qua vult vni vitam æternam præ alio, id eſt, vni potius, quàm alteri. Prædeſtinatio eſt voluntas, qua vult media ad vitam ęternam. Hæc autem media, ſunt dona gratiæ. Vnde rectè ab Auguſtino vocatur præparatio donorum gratiæ. Hic tamen obiter notandum eſt, dilectionem & electionem non tantũ verſari circa vitam æternam, ſed etiam circa dona gratiæ, quibus peruenitur ad vitam æternam. Deus enim non ſolum cenſetur nos diligere, quando vult nobis abſolutè vitam æternam; ſed etiam, quando abſolutè vult gratiam, qua vitam æternam conſequamur. Idem ſeruata

Digitized by Google

uata proportione de Electione dicendum eſt, quæ non tantum circa finem, ſed etiam circa media verſari poteſt. Vnde magni Theologi, vt infra dicam, agnoſcunt duplicem Electionem: vnam ad gratiam; alteram ad gloriam. Et illam priorem non diſtinguunt à Prædeſtinatione, prout iam definita eſt.

10. Quinta Concluſio. Suppoſita diſtinctione inter Prædeſtinationem & Electionem ad gloriam, magna quæſtio eſt, vtra illarum ſit prior, non quidem duratione & tempore, cùm vtraque ſit æterna, ſed ordine cauſalitatis. Aliqui putát, Electionem eſſe priorem, ac proinde Deum, antequam conciperet & præpararet dona gratiæ, elegiſſe quoſdam efficaciter ad vitam æternam, ex ſolo ſuo beneplacito; ac deinde cogitaſſe de mediis gratiæ, quibus ad illum finem peruenirent. Ratio illorum eſt, quia voluntas finis eſt prior voluntate mediorum, cum media non appellantur, niſi propter finem: ſed electio ad gloriam, eſt voluntas finis; & præparatio gratiæ, eſt voluntas mediorum: Ergo electio eſt prior prædeſtinatione. Alij contra ſentiunt, prædeſtinationem eſſe priorem, ac proinde Deum primo concepiſſe & præparaſſe dona gratiæ; ac deinde eos, quos præuidebat benè vſuros eiuſmodi donis, efficaciter elegiſſe ad vitam æternam. Ratio illorum eſt, quia putant Electionem ad gloriã factam eſſe ex præuiſis meritis. Hinc enim apertè ſequitur, quod electio ſupponat præuiſionem meritorum; & conſequenter præparationem gratiæ, ſine qua non eſſent merita. Sed de hac re ex profeſſo agemus infra.

)?(

III. QVÆ-

III. QVAESTIO.

De effectibus Prædeſtinationis.

1. SIcut Theologi variè definiunt Prædeſtinationem, ita non eodem modo aſſignant eius effectus. Nam ſi Prædeſtinatio ſumatur pro ſola præparatione donorum gratiæ; iam ſola dona gratiæ cenſeri debent ipſius effectus: ſi vero pro ſola electione ad gloriam ſola gloria: ſi denique pro vtroque, tum & gratia, & gloria ipſius effectus erunt. Nos hic omnes ſimul explicabimus. Sit ergo

2. Prima Concluſio. Generatim loquendo, duo ſunt effectus prædeſtinationis & electionis, nempe gratia & gloria. Porro, quia gratia duplex eſt; vna actualis & excitans, quæ dicitur gratia Vocationis; altera habitualis & gratum faciens, quæ dicitur gratia iuſtificationis: hinc factum eſt, vt communiter tres effectus cenſeri ſoleant, nempe Vocatio, iuſtificatio & glorificatio. Quod aliqui colligunt ex illo Rom. 8. 30. *Quos prædeſtinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & iuſtificauit; quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Ex quo loco rectè quidem conuincimus de vocatione & iuſtificatione; non tamen de glorificatione. Nam aliqui putant, Apoſtolū ibi non loqui de gloria æternæ vitæ, de qua nos agimus, ſed de gloria iuſtorum in hac vita, vt infra videbimus.

3. Secunda Concluſio. Hi effectus prædeſtinationis qui in tempore nobis conferuntur, pendent ab æterna prædeſtinatione in genere cauſæ efficientis. Nam illa voluntas, ſeu decretum Dei, quo ab æterno ſtatuit nobis dare gratiam & gloriam, eſt vera cauſa efficiens donationis gratiæ & gloriæ, quæ fit in tempore: ſicut voluntas, qua ab ęterno decreuit creare mundum, fuit vera cauſa efficiens creationis mundi, quæ facta eſt in tempore. De hoc genere cauſæ & effectus loquitur D. Auguſtinus in lib. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 10.

cum

cum ait: *Prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio: gratia verò eſt ipſius prædeſtinationis effectus.* Et D. Thomas 1.p.q.23.ar.3. ad 2. *Prædeſtinatio eſt cauſa gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro.* Hæc generatim dicta ſint de Effectibus. Nunc ſinguli ſeorſim explicandi ſunt.

De 1. Effectu, qui eſt Vocatio.

4. Prima Concluſio. Vocatio, quæ fit per gratiam excitantem ſeu præuenientem, eſt primus effectus prædeſtinationis, vt patet ex illo Rom. 8.30. *Quos prædeſtinauit, hos & vocauit.* Et ita ſentiunt D. Auguſtinus loco citato, Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 9. & 11. & alij paſſim. Et ratio eſt, quia inter omnia dona gratię, quę in nobis ſunt, nihil prius eſt gratia præueniēte. Loquor autem de adultis peccatoribus, qui ad iuſtificationem diſponuntur. Nam in infantibus baptizatis primum locum tenet gratia habitualis ſeu iuſtificans, quæ vi baptiſmi illis infunditur.

5. Dices 1. Vocatio eſt communis prædeſtinatis & reprobis, iuxta illud Matth. 20.16 *Multi ſunt vocati, pauci verò electi*: Ergo non eſt effectus prædeſtinationis, ſed communis prouidentiæ. Reſpondeo. Aliqua vocatio eſt effectus prædeſtinationis, aliqua communis prouidentiæ. Duo neceſſaria ſunt, vt ſit effectus prædeſtinationis. 1. vt homo illi cooperetur per conſenſum liberi arbitrij. 2. vt non interrumpatur peccato mortali, ſed cum aliis effectibus ad finem vſque connexa ſit. Vnde ſi vel deſit conſenſus, vel poſt conſenſum ſequatur aliquod peccatum mortale; non erit effectus prædeſtinationis, ſed prouidentiæ, quæ prædeſtinatis & reprobis communis eſt. Et ratio eſt, quia dona gratiæ non cenſentur effectus prædeſtinationis, niſi conferant ad conſecutionem gloriæ, cum ſint media ordinata ad conſequendam gloriam: at non conferunt, ſi per peccatum mortale impediantur, aut ſi deſit noſtra cooperatio: Ergo tunc non poſſunt eſſe effectus prædeſtinationis.

6. Dices

Digitized by Google

6. Dices 2. Vocatio nunquam concurrit ad conſecutionem gloriæ, etiamſi adſit conſenſus, & nullo peccato impediatur: Ergo nunquam eſt effectus prædeſtinationis. Antecedens patet, quia inter vocationem & conſecutionem gloriæ intercedit tempus, ita vt quando vna præſens eſt, altera non ſit præſens: at cauſa & effectus debent eſſe ſimul tempore. Reſpondeo. Vocatio non concurrit phyſicè & effectiuè ad conſecutionem gloriæ, vt bene probat hoc argumentum; ſed tantum moraliter & diſpoſitiuè; nec proximè & immediatè, ſed remotè, & multis aliis interuenientibus. Eſt enim ordo quidam in ipſis mediis, quæ ad gloriam conducunt. Nam 1. eſt vocatio ad fidem. 2. conſenſus & actus fidei. 3. reliquæ diſpoſitiones ad iuſtificationem. 4. ipſa iuſtificatio. 5. augmentum illius per opera meritoria. 6. perſeuerantia in finem. Poſtremo ſequitur glorificatio. Igitur ex illis mediis, quædam cõcurrunt remotè, quædam proximè ad gloriæ conſecutionem: Et ſimiliter, quædam per modum diſpoſitionis, quædam per modum meriti.

7. Secunda Concluſio. Ad hanc vocationem internam, quæ fit per gratiam excitantem ſeu præuenientem, reuocari debent primo, omnia ſigna externa, quæ Deus cõfert ad promouendam internam vocationem, vt ſunt miracula, prædicatio Euangelij, bona aliorum exempla, morbi, calamitates, & ſimilia, quæ ſolent hominem incitare ad bene viuendum. Secundo, motus fidei, ſpei, charitatis, contritionis, quibus homo reſpõdet & cooperatur gratiæ vocanti ſeu excitanti, ante iuſtificationem. Vnde duo ſpectari hic debent. 1. vocatio, tam interna per gratiam excitantem, quam externa per miracula & alia ſigna iam enumerata. 2. liber cõſenſus, quo vocationi cooperamur ad eiuſmodi actus eliciendos. Hinc etiam fit, vt duo inſtantia aſſignari poſſint. Vnum, quo excitamur à Deo. Alterum, quo cooperamur Deo excitanti.

De 2. Effectu, qui eſt Iuſtificatio.

8. Prima Concluſio. Alter effectus Prædeſtinationis eſt Iuſtificatio, de qua ſtatuendum eſt, ſicut de Vocatione. Quæ enim peccato mortali interrumpitur, communis tantum prouidentiæ; quæ non interrumpitur, prædeſtinationis effectus eſt. Quod ſi interrupta reſtauretur, bifariam ſpectari poteſt. 1. præciſe, quatenus primum facta eſt. 2. quatenus per pœnitentiam reparata. Priori modo ad communem prouidentiam: poſteriori, ad prædeſtinationem pertinet. Ex hac diſtinctione facile defendi poteſt, totam Adami prædeſtinationem, quoad omnes effectus, factam eſſe ex meritis Chriſti, etiamſi dicamus gratiam iuſtitiæ originalis non ex meritis Chriſti, ſed ex ſola Dei liberalitate fuiſſe datã. Nam prædeſtinatio eius non incepit à gratia & iuſtificatione, quæ fuit in ſtatu innocentiæ, ſed à reſtauratione, quæ ſecuta eſt peccatum. Hæc autem reſtauratio ex meritis Chriſti facta eſt.

9. Secunda Concluſio. Ad iuſtificationem reuocantur omnia dona gratiæ, quæ illam conſequuntur vſque ad finem vitæ; cuiuſmodi ſunt, 1. auxilia gratiæ actualis. 2. opera meritoria. 3. augmentum gratiæ iuſtificantis. 4. perſeuerantia. Nam quæ præcedunt iuſtificationem, vt motus fidei, ſpei, charitatis, quibus homo cooperatur gratiæ excitanti, debent reuocari ad primum effectum prædeſtinationis, vt dictum eſt. Quæres: quid ſi opera meritoria mortificentur per ſubſequens peccatum mortale? Reſpondeo. Tunc idem de iis dicendum eſt, quod dixi de vocatione & iuſtificatione. Nam in tali caſu non ſunt effectus prædeſtinationis, niſi quatenus per pœnitentiam reuiuiſcunt. Dices: Omnis effectus prouidentię Dei in hominibus, aut eſt prędeſtinationis, aut reprobationis, cum omnes homines, aut prædeſtinati, aut reprobi ſint: ſed opera meritoria, quæ in homine prædeſtinato per peccatũ mortale extinguuntur, nõ

ſunt

Digitized by Google

ſunt effectus reprobationis, vt per ſe patet: Ergo ſunt effectus prædeſtinationis. Idem argumentum fieri poteſt de vocatione & iuſtificatione per peccatum mortale interrupta in homine prædeſtinato. Reſpondeo. Licet omnes homines prædeſtinati aut reprobi ſint; nõ tamen omnes effectus, qui fiunt in hominibus, pertinent ad prædeſtinationem aut reprobationem; ſed multi ad communem prouidentiam. Hoc manifeſtè patet in ipſis reprobis, qui aliquando vocantur, iuſtificantur, & faciunt opera meritoria: Et tamen hi effectus nec ſunt reprobationis, nec prædeſtinationis, ſed communis prouidentiæ. Idem ergo dicendum eſt de meritis per peccatum mortale extinctis in homine prædeſtinato.

De 3. Effectu, qui eſt glorificatio.

10. Prima Concluſio. Glorificatio, ſeu conſecutio vitæ æternæ poteſt referri inter effectus prædeſtinationis, ſi prædeſtinatio ſpectetur, non præciſe, quatenus eſt tantum gratiæ præparatio, ſed quatenus adiunctam habet Electionem ad gloriam. Et hoc ſenſu dixit D. Tho. q. 23. art. 3. ad 2. *Prædeſtinatio eſt cauſa gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro.* An autem ex illo loco Apoſtoli, *Quos prædeſtinauit, illos & glorificauit,* rectè id colligi poſſit, controuerſia eſt. Nam D. Hieronymus, Gregorius, Ambroſius, Chryſoſtomus, Theophylactus, & Theodoretus explicant de gloria præſentis vitæ, quia Deus afficit homines iuſtos. Vnde aliqui non legunt, *glorificauit,* ſed, *magnificauit.* At D. Auguſtinus in libr. de Prædeſt. Sanct. cap. 17. & ſermone 17. de verbis Apoſtoli, & Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 11. intelligunt de gloria alterius vitæ.

11. Secunda Concluſio. Ad gloriam alterius vitæ, quę in clara Dei viſione conſiſtit, multa reuocari debent. 1. amor & gaudium beatificum. 2. reuelationes extra Verbum. 3. dotes glorioſi corporis. 4. aureolæ marty-

tum,

ſum, Doctorum & Virginum. Hactenus enumerati ſunt præcipui & ſupernaturales effectus prædeſtinationis. Præter hos ſunt quidam alij, vt natiuitas ex bonis parentibus, pia educatio, mors præmatura, præſertim quando ſunt occaſio ſalutis. De permiſſione peccati eſt aliqua difficultas, quæ ſeorſim explicanda eſt.

An etiam permiſſio peccati ſit effectus prædeſtinationis?

12. Alia eſt permiſſio peccati in reprobis, de qua ſequenti capite agemus; alia in prædeſtinatis, de qua hic agitur. Aliqui putant hanc eſſe effectum prædeſtinationis. Et colligunt ex illo Rom. 8. 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; etiam peccata, vt notat Gloſſa. Et ratio eſt, quia quatuor conditiones requiruntur & ſufficiunt ad effectum prædeſtinationis. 1. vt ſit effectus Dei. 2. vt proſit ad conſequendam gloriam. 3. vt ex efficaci intentione gloriæ conferatur à Deo. 4. vt aliquo modo pertineat ad prouidentiam ſupernaturalem, ſeu ordinem gratiæ. Sed hæ conditiones conueniunt permiſsioni peccati. 1. quia eſt effectus Dei, eo modo, quo poteſt. Conſiſtit enim in negatione gratiæ. At Deus eſt, qui negat gratiam. Eſt ergo effectus Dei. 2. quia prodeſt homini prædeſtinato ad conſequendam gloriam, quatenus eſt illi occaſio humilitatis & maioris diligentiæ. Deus enim aliquando ſubtrahit homini iuſto ſuam gratiam, & permittit illum labi, ne in ſuperbiam efferatur, & vt magis agnoſcat ſuam fragilitatem, & deinceps fiat cautior. 3. quia Deus non permittit peccatum, niſi propter aliquod bonum, quod poteſt inde elicere: ſed vnũ ex his bonis eſt vita æterna ipſius prædeſtinati: Ergo ex intentione illius boni permittit peccatum. 4. quia illud cenſetur pertinere ad prouidentiam ſupernaturalem, ſeu ordinem gratiæ, quod prodeſt homini ad ſalutem: ſed permiſsio peccati eſt talis, vt probatũ eſt: ergo pertinet ad prouidentiam ſupernaturalem. Vide Suarez li. 3. de Prædeſt. cap. 8.

13. Hæc ſententia ſupponit, efficacem electionem ad gloriam eſſe priorem prædeſtinatione, ſeu electione ad gratiam; quod nos infra negabimus. Itaque aliter nobis ſentiendum eſt. Vnum præmitto, permiſsionem peccati, vt hoc loco ſumitur, cōſiſtere in negatione gratiæ excitantis, quæ ſi daretur, peccatum non fieret. Illa autem negatio gratiæ non ſic intelligenda eſt, quaſi Deus neget alicui ſimpliciter omnē gratiam (quia ſemper dat ſufficientem ad cauendum peccatum, vt infra dicemus) ſed quod neget talem gratiam, quæ ſi daretur, non fieret peccatum. Hoc poſito, ſit

14. Prima Concluſio. Permiſsio primi peccati, in quod lapſus eſt Adam cum tota ſua poſteritate, non fuit effectus prædeſtinationis. Hoc certum eſt in doctrina D. Auguſtini & D. Thomæ. Et probatur 1. quia permiſſio primi peccati facta eſt, ante præuiſam maſſam originalem, vt per ſe patet: at prædeſtinatio cum ſuis effectibus ſupponit maſſam originalem ex ſententia *D.* Auguſtini: Ergo permiſsio primi peccati non poteſt eſſe effectus prædeſtinationis. 2. quia omnes effectus prædeſtinationis fundantur in meritis Chriſti: Permiſsio autem primi peccati facta eſt ante præuiſa merita Chriſti, iuxta D. Thomam & antiquos Patres, qui aſſerunt Chriſtum non fuiſſe venturum, ſi Adam non peccaſſet.

15. Secunda Concluſio. Nec permiſsio cuiuſcunq; alterius peccati mortalis in homine prædeſtinato, ſi per ſe ſpectetur, poteſt eſſe effectus prædeſtinationis, reſpectu illius, qui permittitur peccare. Hanc etiam puto eſſe mentem D. Auguſtini, & D. Thomę. Et probatur 1. quia Prædeſtinatio, ſecundum Auguſtinum, eſt præparatio gratiæ ſeu beneficiorum Dei, vt quæſt. 2. dictum eſt: Ergo effectus prædeſtinationis debet eſſe gratia ſeu beneficium Dei: At permiſsio peccati ſecundum ſe non eſt gratia, ſed negatio gratiæ: Ergo ſecundum ſe non eſt effectus prædeſtinationis. 2. Vt aliquid per ſe ſit effectus prædeſtinationis, debet per ſe prodeſſe ad conſequen-

dam

dam gloriam, vt fatetur contraria ſententia: Et patet inductione. Nam gratia excitans, gratia iuſtificans, bona opera, miracula, prædicatio Euangelij, pia educatio, & ſimiles effectus prædeſtinationis, qui ab omnibus admittuntur, per ſe apta ſunt prodeſſe ad ſalutem; & hoc fine à Deo præparantur, vt reipſa proſint. At permiſsio peccati per ſe non poteſt prodeſſe illi, qui permittitur peccare: Ergo reſpectu illius non eſt effectus prædeſtinationis. Minor probatur, quia per ſe nihil aliud eſt, quam negatio gratiæ: Hæc autem per ſe non prodeſt, ſed potius obeſt. Nam ex ea infallibiliter ſequitur peccatum. Poſito autem peccato, non poteſt homo iuuari ad ſalutem vi permiſsionis peccati, ſed indiget noua gratia præueniente, qua ad contritionem & pœnitentiam excitetur. Hæc autem noua gratia non datur vi prioris permiſsionis, ſed ex mera Dei miſericordia.

16. Dices: Tametſi permiſsio peccati per ſe præciſe, ſumpta nihil conferat ad ſalutem, cum ſit negatio gratiæ; tamen confert aliquid vi contritionis ſeu pœnitentiæ, quæ poſtea ſequitur. Quando enim is, qui ex Dei permiſsione lapſus eſt in peccatum, poſtea reſurgit per pœnitentiam; tunc fit cautior & humilior ex occaſione præcedentis peccati. Reſpondeo. Verum eſt: fit cautior & humilior, non tam ex permiſsione peccati, quàm ex ipſo peccato. At ſicut inde non ſequitur, ipſum peccatum eſſe effectum prædeſtinationis (quod abſit) ita multo minus, permiſsionem peccati eſſe talem effectum. Et ratio eſt, quia non omnia, quæ aliquo modo proſunt ad ſalutem, ſunt effectus prædeſtinationis, ſed quæ à Deo præparantur, vt proſint. Hoc modo prodeſt gratia, miraculum, prædicatio Euangelij, pia educatio, bona opera. Non autem peccatum aut permiſsio peccati. Neutrum enim à Deo præparatur in eum finem, vt proſit illi, qui permittitur peccare. De peccato id conſtat apud Catholicos. De permiſsione peccati facile oſtendam ex fundamento contrariæ ſententiæ, in hunc modum.

Qui ex efficaci intentione finis eligit duo vel plura media ad illum finem obtinendum, prius eligit illud, quod eſt fini propinquius. Si ergo Deus ab æterno ex efficaci intentione gloriæ, elegit permiſsionem peccati, & pœnitentiam, tanquam duo media ad conſequendam gloriam, vt vult contraria ſententia; neceſſe eſt, vt prius elegerit pœnitentiam, quam permiſsionem peccati, cum pœnitẽtia ſit propinquior gloriæ, quam permiſsio peccati. At conſequens falſum eſt: Ergo & antecedens. Minorem probo, quia ſi Deus elegit pœnitentiam ante permiſsionem peccati, ergo elegit eam ante præuiſionem futuri peccati ex libero hominum arbitrio, cum hæc præuiſio ſupponat permiſsionem. At ſi elegit pœnitentiam ante præuiſionem futuri peccati ex libero hominum arbitrio, iam elegit pœnitentiam ex ſe, ſeu voluntate antecedente, nulla data occaſione ex parte hominum: Ergo etiam elegit peccatum ex ſe, nulla data occaſione ex parte hominum, cum pœnitentia non poſsit efficaciter eligi ſine peccato, quia non poteſt eſſe ſine peccato. Ergo Deus ex ſe eſt author peccati. Hoc falſum & impium: Ergo & illud, ex quo ſequitur.

17. Tertia Concluſio. Permiſsio peccati, tam in prędeſtinatis, quam in reprobis, poteſt reuocari ad communem *Dei* prouidentiam, non quidem tanquam poſitiuus effectus, ſed tanquam negatio poſitiui effectus. Eſt enim negatio gratiæ. Ita D. Thomas. q. 22. art. 2. ad 2. vbi ponit diſcrimen inter prouiſorem communem, qui curam habet totius communitatis, & inter prouiſorem particularem, qui habet curam vnius tantũ partis in communitate. Nam prouiſor particularis, quantum in ſe eſt, conatur impedire omnem defectum in eo, cuius curam gerit. Prouiſor autem communis, qui non ſpectat pręciſe bonum huius vel illius partis, ſed bonum totius communitatis, ſæpè permittit aliquem defectum in hoc vel illo particulari, propter bonum totius communitatis. Sic facit Deus. Permittit hunc aut illum pecca-

peccare, non propter bonum priuatum huius aut illius (quia ſæpè fit, vt hic aut ille, poſt permiſsionem peccati, perpetuo damnetur, quod illi bonum non eſt) ſed propter bonum aliorum. Prodeſt enim alijs dupliciter. Primo, quia magis agnoſcunt diuinam erga ſe bonitatem, cum vident ſe præſeruari à peccato, alios non item. Secundo, quia fiunt cautiores alieno malo, & ex aliorum fragilitate, ſuam etiam metiuntur. Igitur propter hos duos fines permittit Deus peccatum. De priori intelligitur illud Rom. 9. 23. *Vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, quæ præparauit in gloriam.* De poſteriori, illud Rom. 11. 20. *Tu autem fide ſtas: noli altum ſapere, ſed time. Si enim Deus naturalibus ramis non pepercit, ne forte nec tibi parcat, &c.*

18. Dices: Permiſsio peccati non ſolum prodeſt aliis, ſed ipſi etiam peccanti. Nam is etiam poteſt fieri cautior ſuo malo, & ex ſeipſo agnoſcere ſuam fragilitatem. Reſpondeo. Vtriſque prodeſt, ſed diuerſo modo. Alijs, ex primaria Dei intentione; peccanti autem, nonniſi ex occaſione. Nam Deus ex primaria intentione permittit peccatum vnius, vt proſit alijs; nō autem, vt proſit peccanti. Nam ſæpè non prodeſt peccanti, ſed obeſt: quando autem prodeſt, non prodeſt, niſi mediante pœnitentia. Deus autem non poteſt ex primaria intentione eligere pœnitentiam, alioqui eſſet author peccati, vt dictum eſt. Solum ergo poteſt illam eligere ex occaſione peccati.

19. Ex dictis facile diluuntur argumenta initio allata pro contraria opinione. Et quidem ad locum Scripturæ dupliciter reſponderi poteſt. Primo, ex Gloſſa nihil aliud colligitur, quàm hic ſyllogiſmus: *Quidquid cooperatur prædeſtinatis in bonum, eſt effectus prædeſtinationis: ſed ipſa etiam peccata cooperantur illis in bonum: Ergo ipſa etiam peccata ſunt effectus prædeſtinationis.* Concluſio ſine dubio falſa eſt. Ergo vel altera, vel vtraque præmiſſarum eſt falſa. Si minor, errat gloſſa. Si maior, nihil concludit.

Secundo, quando dicit Apoſtolus, *diligentibus Deum omnia cooperari in bonum*, loquitur de aduerſitatibus, quas iuſti patiuntur in hac vita; illæ enim non obſunt, ſed proſunt eis ad ſalutem. Hoc patet ex contextu. Nam cum antea dixiſſet, *Non ſunt condignæ paſsiones huius temporis ad futuram gloriam*; paulò poſt ſubiecit: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, id eſt, omnes paſsiones huius temporis, quas enumerat in fine capitis, cum ait: *Quis ergo ſeparabit nos à charitate Chriſti? tribulatio, an anguſtia? &c.*

10. Alterum argumentum ſumebatur ex 4. conditionibus, quæ requiruntur & ſufficiunt ad effectũ prædeſtinationis. Prima eſt, vt ſit effectus Dei. Secunda, vt proſit ad gloriam. Tertia, vt ex efficaci intentione gloriæ conferatur à Deo. Quarta, vt pertineat ad prouidẽtiam ſupernaturalem. At hæ conditiones, præſertim ſecunda & tertia, non conueniunt permiſsioni peccati. Nam hæc permiſsio per ſe non magis prodeſt ad ſalutem, quàm ipſum peccatum: nec confertur à Deo ex efficaci intentione gloriæ. Vtrunque oſtenſum eſt.

IV. QVÆSTIO.

De cauſis prædeſtinationis.

1. PRædeſtinatio, vt ſupra dictum eſt, poteſt ſumi tripliciter. Primo, pro actu Dei prædeſtinantis, ſecũdum entitatem ſuam increatam & æternam. 2. pro effectu illius actus, qui confertur in tempore, id eſt, pro gratia & gloria. 3. pro actu Dei prędeſtinantis, nõ quidem ſecundum entitatem ſuam increatam, ſed ſecundum extrinſecam terminationem, quã ab æterno liberè terminatur ad effectum futurum in tempore, nempe ad gratiam & gloriam, Quando ergo quæritur de cauſa prædeſtinationis, non eſt ſermo de prædeſtinatione primo modo ſumpta, quia conſtat actum Dei prædeſtinantis, ſecundum entitatem ſuam increatam, non habere vllam cauſam. Eſt ergo ſermo de prędeſtinatione ſecundo

ſecundo & tertio modo ſumpta. Vnde duplex eſt ſenſus quæſtionis. Prior, an detur aliqua cauſa effectuum prædeſtinationis in tempore. Poſterior, an detur aliqua cauſa, cur Deus ab æterno liberè voluerit nobis dare effectum prædeſtinationis. Vterque ſenſus habet etiam locum in reprobatione. Nam primo quæri poteſt, an detur aliqua cauſa damnationis in tempore. Secundo, an detur aliqua cauſa, cur Deus ab æterno decreuerit aliquos damnare. Quamuis hi duo ſenſus in idem recidant, vt ſupra dictum eſt, & infra etiam dicetur.

Porro, non eſt quæſtio de quouis cauſarum genere, ſed potiſsimum de cauſa meritoria. De cæteris res clara eſt. Nam cauſa materialis, in qua tanquam in ſubiecto, recipiuntur effectus prædeſtinationis, ſunt ipſi homines prædeſtinati. Cauſa formalis non eſt alia, quàm ijdem effectus, qui tanquam formæ accidentales nobis inhærent. Cauſa efficiens principalis eſt Deus. Finalis, Dei bonitas & gloria, ad quam omnia referuntur. Et vnus effectus poteſt eſſe finis alterius; quo pacto gloria eſt finis gratiæ. Supereſt cauſa meritoria, de qua duplex quæſtio eſt, vt ex dictis patet. Vna, an effectus prædeſtinationis in tempore conferantur ex meritis. Altera, an Deus ab æterno decreuerit nobis dare effectus prædeſtinationis ex præuiſis meritis. Vtranque ſeorſim diſcutiam. Eſt ergo prior quæſtio:

An detur cauſa meritoria prædeſtinationis ex parte effectuum?

3. Dixi, tres eſſe effectus prædeſtinationis, Vocationem, iuſtificationem & glorificationem. De his tria certa ſunt. Primo, vocationem ſeu primam gratiam excitantem, qua ad fidem vel contritionem excitamur, non dari ex præcedentibus meritis de condigno, ſed omnino gratis, vt rectè docuit Auguſtinus contra Pelagianos. Et patet ex illo Rom. 9.16. *Non eſt volentis, neq; currentis, ſed Dei miſerentis*. Et c.11.6. *Si autem gratia, iam non ex operibus; alioqui gratia iam non eſt gratia.* Et 2. Timoth. 1.9.

Vocauit nos vocatione ſancta, non ſecundum opera noſtra, ſed ſecundum propoſitum ſuum & gratiam. Et ratio eſt, quia ante primam gratiam excitantem, nihil eſt in homine, niſi peccatum, & naturales vires liberi arbitrij. At homo peccator, per ſolas vires naturæ non poteſt mereri primam gratiam. 1. quia inter meritum & præmium debet eſſe proportio: at vires naturæ, non habent proportionem ad gratiam. 2. Meritum ſupponit gratiam ſanctificantem. Debet enim procedere ab homine exiſtente in gratia & charitate, iuxta illud 1. Corinth. 13. 3. *Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas; charitatem autem non habuero nihil mihi prodeſt.* Et Ioann. 15. 4. *Sicut palmes non poteſt ferre fructum, niſi manſerit in vite; ſic nec vos, niſi in me manſeritis.*

4. Secundo certum eſt, contra eoſdem Pelagianos, gratiam iuſtificantem non dari ex præcedentibus meritis de condigno, ſed omnino gratis, iuxta illud Rom. 3. 24. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.* Quod ſic explicat Concilium Tridentinum ſeſſ. 6, cap. 8. Gratis iuſtificari dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis *gratiam promeretur.* Vide Auguſt. epiſt. 105. Ratio patet ex dictis, quia opus non eſt meritorium de condigno, niſi procedat ab homine exiſtente in gratia & amicitia Dei: Ergo opera, quæ præcedunt gratiam iuſtificantem, non ſunt meritoria de condigno: Ergo per illa non poſſumus mereri gratiam iuſtificantem.

5. Tertio certum eſt contra Caluiniſtas, vitam æternam, ſeu gloriam, dari nobis ex præcedentibus meritis de condigno; ideoque in Scriptura vocari mercedem, brauiũ, & coronam iuſtitiæ. Matt. 5. 12. *Gaudete & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cœlo.* Rom. 2. 6. *Deus reddet vnicuique ſecundum opera ſua: iis quidem, qui ſecundum patientiam boni operis incorruptionem quærunt, vitam æternã, &c.* Et 2. Timot. 4. 7. *Bonum certamen certaui. In reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ.* Vide plura in materia de merito,

Digitized by Google

merito, vbi etiam diſputari ſolent hæc. 1. an poſſimus mereri vitam æternam, non ſolum ex iuſtitia, ſed etiam ex rigore iuſtitiæ. 2. an mereamur totam vitam æternã, an ſolum augmentum illius. 3. an præmium vitæ æternæ conferatur nobis ſecundum rationem iuſtitiæ commutatiuæ, an vero diſtributiuę. Hæc & ſimilia non ſunt huius loci. Nunc ſequitur altera quæſtio.

An detur cauſa meritoria prædeſtinationis ex parte ipſius actus, quatenus liberè terminatur ad effectum?

6. Ex dictis colliguntur hæ tres propoſitiones. Prima; Sicut Deus in tempore confert primam gratiam excitantem ſine vllo noſtro merito; ſic ab æterno decreuit illam conferre ſine vllo noſtro merito. Secunda; Sicut in tempore confert gratiam iuſtificantem ſine meritis; ſic ab æterno decreuit eam conferre ſine meritis. Tertia; Sicut in tempore confert gloriam ſeu vitam æternam propter merita; ſic ab æterno decreuit eam conferre propter merita. Hæ propoſitiones certæ ſunt apud Catholicos, & fundantur in Regula D. Auguſtini, quæ ſupra, cap. 11. q. 9. poſita eſt.

7. Circa tertiam quæſtio eſt, an quod dixi de decreto dandi gloriam ab æterno; debeat etiam intelligi de prædeſtinatione ſeu electione ad gloriam ab æterno? Aliqui negant. Quamuis enim concedant, Deum in tempore conferre alicui gloriam propter merita; & ab æterno decreuiſſe eam conferre propter merita; negant tamen, ab æterno prædeſtinaſſe ſeu elegiſſe ad gloriam propter merita. Diſtinguunt enim duplicem voluntatem Dei ab æterno: Vnam prædeſtinantem; alteram exequentem. Prædeſtinantem dicunt eſſe priorẽ exequente, & ſine reſpectu ad noſtra merita: Exequentem vero poſteriorem, & cum reſpectu ad noſtra merita. Hoc modo defendunt, gloriam, quæ datur ex merito, non tamen prædeſtinari ex merito. Et probant

primo ex quibuſdã ſcripturæ & Auguſtini teſtimonijs, quæ poſtea in obiectionibus examinanda ſunt. Deinde 2.rationibus. Vna eſt; quia intentio finis eſt prior electione mediorum : ſed merita ſunt media ad gloriam: Ergo intentio dandi gloriam eſt prior præuiſione meritorum. Altera, quia ſæpe fit, vt aliquis effectus cadat ſub meritum, non tamen prædeſtinatio illius effectus: Ergo etiam fieri poteſt, vt gloria cadat ſub meritum, non tamen prædeſtinatio gloriæ. Antecedẽs probatur, quia effectus prædeſtinationis eſt poſterior prędeſtinatione in genere cauſæ efficientis. Similiter, voluntas exequens eſt poſterior voluntate prædeſtinante. At nõ repugnat, aliquid eſſe cauſam vel meritum poſterioris, & non prioris. Ergo credendum eſt ita factum eſſe in noſtro caſu. Et confirmatur ſimili exemplo. Nam Chriſtus meruit gloriam ſui corporis, non tamen prædeſtinationem illius gloriæ. Et B. Virgo meruit (ſaltem de congruo) dignitatem matris Dei, non tamen prædeſtinationem ad illam. Vide Suarez lib. 2. de Prædeſtinatione cap. 23.

8. Alij contra ſentiunt, prædeſtinationem, ſeu efficacem electionem ad gloriam factam eſſe ex præuiſis meritis. Ita, præter antiquos Patres, Alenſis, Albertus, Bonauentura, Henricus Gandauenſis, Thomas Argentina, Ocham, Gabriel, Ioannes maior, Albertus Pighius, Oſorius, Ruardus, Driedo, Eckius, Turrianus, Stapletonus, Bartholomæus Camerarius, Ludouicus Molina, Gregorius de Valentia, Vaſquez, & alij apud Leonardum Leſsium in doctiſsima ſua Diſputatione de Prædeſtinatione. Porro hæc ſententia, quæ eſt multo probabilior, poteſt duobus modis explicari. Primo, de præſcientia conditionata, vt ſenſus ſit; Deus, antequam efficaciter eligeret aliquos ad gloriam, præuidit per ſcientiam conditionatam, quinam benè vſuri eſſent gratia Dei, ſi illis daretur. Secundo, de præſcientia abſoluta, hoc ſenſu; Deus abſolutè præuidit aliquos bene ope-

Digitized by Google

operaturos, antequam illos efficaciter eligeret ad gloriam. Rurſum, vtrunque dupliciter intelligi poteſt. Primo, Deus efficaciter elegit aliquos ad gloriam ex præuiſis meritis, id eſt, poſt præuiſa merita. Secundo ex præuiſis meritis, id eſt, propter præuiſa merita. Nos dicimus, omnibus modis veram eſſe hanc ſententiam. Et probari poteſt varijs argumentis.

I. Argumentum.

9. Probatur 1, ex illo Matth. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete paratum vobis regnum à conſtitutione mundi. Eſuriui enim & dediſtis mihi manducare.* Et infra; *Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt Diabolo & Angelis eius. Eſuriui enim, & non dediſtis mihi manducare.* Ex hoc loco colligimus, Deum ab æterno præparaſſe aliquibus vitam æternam propter præuiſa merita; alijs mortem æternam, propter præuiſa peccata. At illa præparatio vitæ & mortis nihil aliud eſt, quam prædeſtinatio & reprobatio: Ergo vtraque facta eſt ex præuiſis operibus.

10. Dices 1. Illa præparatio pertinet ad voluntatem exequentem; non autem ad prædeſtinantem. Reſpondeo. Hoc facile refellitur. Primo, ex ſimilibus locis; vt Roman. 9. 23. *Vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ ſuæ, quæ præparauit in gloriam.* Et 1. Corinth. 2. 9. *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus ijs, qui diligunt illum.* Vbi verbum, *præparare*, pertinet ad voluntatem prædeſtinantem, vt paſſim exponunt Interpretes. Ergo etiam in altero loco, quem adduximus. Secundo, quia alioqui ſequeretur, Deum habere duplicem voluntatem circa reprobos: vnam exequentem, quæ reſpiciat futura peccata; alteram prædeſtinantem, ſeu potius reprobantem, quę antecedat præuiſionem peccatorum. At hoc ſapit Caluiniſmum.

11. Dices 2. Illa præparatio reſpectu vitæ æternæ per-

pertinet ad voluntatem exequentem: at reſpectu mortis æternæ, ad prædeſtinantem. Reſpondeo. Hoc gratis fingitur. Cur enim præparare mortem ex præuiſis peccatis, pertineat ad prædeſtinantem; & non etiam, præparare vitam ex præuiſis meritis? Deinde, vel eadem eſt voluntas prædeſtinans & exequens, circa reprobos; vel diuerſa. Si eadem, cur non etiam circa electos? Si diuerſa, in quo ergo conſiſtit voluntas exequens? Nam ſi præparare mortem ex præuiſis peccatis, pertineat ad prædeſtinantem; nihil videtur ſupereſſe, quod pertineat ad exequentem.

II. Argumentum.

12. Probatur 2. ex illo 1. Timoth. 2. 4. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri.* Hoc non poteſt intelligi de voluntate abſoluta & efficaci, quia alioqui omnes ſalui fierent, quod eſt falſum: Ergo intelligitur de voluntate conditionata & inefficaci: Ergo Deus ante præuiſionem bonorum vel malorum operum habuit ſimplicem & inefficacem voluntatem dandi omnibus vitam æternam, & ex illa voluntate præparauit omnibus ſufficientia media, quibus ad vitam æternam peruenirent, ſi vellet. Hæc autem voluntas conditionata & inefficax, nō potuit fieri abſoluta & efficax, niſi ex præuiſione meritorum: Ergo Deus nemini abſolute & efficaciter voluit dare vitam æternam, niſi ex præuiſis meritis.

13. Et confirmatur 1. quia in illa generali & conditionata voluntate erant omnes pares, tam reprobi, quam prædeſtinati. Sicut enim omnes erant pares in Adamo & in maſſa corruptionis; ſicut omnibus æqualiter volebat Deus vitam æternam affectu ſimplici, ante præuiſa bona vel mala opera, quæ propria voluntate facturi erant. Ergo ex illa paritate ſeu æqualitate non eſt facta ſeparatio inter hos & illos, niſi propter aliquid ſuperueniens, quod alios arceret à vita æterna, alios efficaciter

caciter admitteret. Ergo efficax voluntas admittendi vel arcendi à vita æterna, ſupponit præuiſionem futurorum operum.

14. Confirmatur 2. quia ſi Deus ante præuiſa merita elegit aliquos efficaciter ad gloriam, vel ergo in eodem inſtanti poſitiuè ſe habuit circa reprobos, vel negatiuè. Non negatiuè, quia vt minimum voluntate inefficaci voluit illos ſaluos eſſe, iuxta ſententiam Apoſtoli iam citatam. Si poſitiuè, vel ergo in eodem inſtanti voluit illos efficaciter damnare, vel inefficaciter ſaluare. Non prius, quia hoc Caluiniſticum eſt. Si poſterius, ergo in illo inſtanti voluit illis dare vitam æternam ſub hac conditione, ſi bene operarentur, & non impedirēt: Ergo ſi poſtea præuidiſſet illos benè operaturos, iam abſolutè & efficaciter voluiſſet illis dare vitam æternā: Ergo abſoluta & efficax electio illorum fuiſſet facta ex præuiſis meritis. Ergo ſimiliter efficax aliorum electio, quos reipſa præuidit benè operaturos, eſt etiam facta ex præuiſis meritis. Eſt enim par ratio.

III. Argumentum.

15. Probatur 3. ex illis ſcripturæ locis, vbi vita æterna dicitur præmium, merces, brauium, retributio, corona iuſtitiæ. Nemo enim efficaciter & abſolutè vult alicui dare mercedem ſeu retributionem, niſi ex meritis. Ergo nec Deus abſolute & efficaciter voluit dare vitam æternam, tanquam mercedem & retributionem, niſi ex meritis. Dices; Hoc verum eſt de voluntate exequente, non autem de prædeſtinante. Reſpondeo. Hæ duæ voluntates non poſſunt diſtingui in decreto dandi mercedem. Nulla enim poteſt eſſe voluntas efficax dandi mercedem ante exhibita vel præuiſa merita. Implicat enim, velle efficaciter dare mercedem ſeu retributionem pro labore & merito, nulla habita ratione laboris & meriti.

16. Di-

Digitized by Google

16. Dices 2. Vita æterna non ſolum habet rationem mercedis, ſed etiam hæreditatis: Ergo licet Deus non velit illam efficaciter dare per modum mercedis ante præuiſa merita; vult tamen efficaciter dare per modum hæreditatis ante præuiſa merita. Reſpondeo. Hanc duplicem voluntatem efficacem ex profeſſo refutabo in duobus ſequentibus argumentis Hoc ſolum hic addo, vitam æternam eſſe quidem noſtram hæreditatem, non tamen iure natiuitatis, ſed adoptionis. Vnde ad hanc hæreditatem adeundam duo requiruntur. Primo, vt prius adoptemur, quod fit per iuſtificationem; vt docet Auguſtinus epiſt. 120. c. 4. & lib. 3. contra Fauſtũ c. 3. Et colligitur ex illo Roma. 8. 15. *Accepiſtis Spiritum adoptionis filiorum*, id eſt, gratiam iuſtificantem. Et ratio eſt, quia homo in ipſa iuſtificatione acquirit ius ad hæreditatem, & tunc ſpiritualiter renaſcitur, & fit filius Dei adoptiuus, iuxta illud Ioan. 1. 12. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri, qui ex Deo nati ſunt*. Et ad Titum 3. 5. *Vt iuſtificati gratia ipſius, hæredes ſimus, ſecundum ſpem, vitæ æternæ.* Secundo requiritur, vt poſtquam per iuſtificationem ſumus adoptati, non amittamus ius hæreditatis per mala opera, ſed potius per bona opera acquiramus aditum ad hæreditatem, iuxta illud Coloſſ. 3. 23. *Quodcunque facitis ex animo operamini, ſicut Domino & non hominibus, ſcientes, quod à Domino accipietis retributionem hæreditatis.* Non dicit hæreditatem, ſed retributionem hæreditatis; vt ſignificet, eam non dari, niſi per modum mercedis ſeu retributionis. Et Rom. 8. 17. *Si autem filij & hæredes: hæredes quidem Dei, cohæredes autem Chriſti: ſi tamen compatimur, vt & conglorificemur.* q. d. ſumus quidem hæredes in ſpe, ſed tamen non poſſumus adire hæreditatem, niſi per bona opera.

17. Hinc ita argumentor; Deus nemini adulto vult efficaciter & abſolutè dare vitam æternam, niſi habeat duas cõditiones. 1. vt ſit adoptatus per iuſtificationem. 2. vt poſt adoptionem non peccet, ſed bene operetur.

Er-

Digitized by Google

Ergo neminem efficaciter eligit ad vitam ęternam, niſi præuiſa adoptione & bonis operibus. Hoc ſenſu dixit D. Auguſtinus lib. 1. ad Simplicianum, quæſt. 2. *Non electio præcedit iuſtificationem, ſed electionem iuſtificatio*, id eſt, in æterno Dei conſilio prius eſt, aliquem iuſtificari, quàm efficaciter eligi ad vitam æternam. Et confirmatur; quia iuſtificatio, ſeu adoptio, eſt communis prędeſtinatis & reprobis. Nam multi etiam reprobi iuſtificantur in hac vita, & efficiuntur filij Dei adoptiui. Ergo prædeſtinati & reprobi, non ſolum in tempore, ſed etiam in æterno Dei conſilio, poſſunt eſſe pares in iuſtificatione & adoptione. Quæ ergo eſt cauſa, cur ex illa paritate, alij abſolutè eligantur ad vitam, alij deſtinentur ad mortem? Nimirum, alij præuidentur benè, alij malè operaturi poſt adoptionem. Igitur præuiſio bonorum & malorum operum, prior eſt abſoluta electione & reprobatione.

IV. Argumentum.

18. Probatur 4. quia ex ſcriptura certum eſt, in Deo eſſe voluntatem efficacem dandi gloriam ex præuiſis meritis; vt omnes Catholici concedunt, & ſaluâ Scripturâ negari non poteſt, vt fatetur Suarez lib. 1. de Prædeſt. cap. 8. §. 14. Quamuis aliqui non velint eam vocari prædeſtinantem, ſed exequentem, vt ſupra dictum eſt. Sed vocetur, vt lubet. Satis nobis eſt, concedi aliquam voluntatem efficacem dandi gloriam ex præuiſis meritis. Nunc quæro, quid neceſſe ſit fingere aliam efficacem antè præuiſa merita? Omnino non eſt. Hoc tripliciter oſtendo. Primò, quia ex tota Scriptura talis voluntas conuinci nō poteſt, vt clarè patebit ex ſolutione obiectionum. Secundo, quia non eſt neceſſaria ad ſalutem conſequendam; alioqui reprobi non poſſent ſaluari, etiamſi vellent, quia non ſunt efficaciter electi ante præuiſa opera. Tertio, non modo non eſt neceſſaria, ſed etiam ſuperflua; quia nullum habet effectum

in

in homine prædeſtinato. Nam donatio vitæ æternæ, qui eſt effectus electionis efficacis, ſufficienter fit per efficacem voluntatem dandi vitam æternam ex præuiſis meritis. Cum ergo authores contrariæ ſententiæ admittant hanc voluntatem; fruſtra quærunt aliam ante præuiſa merita, quia nullum effectum poſſunt illi aſſignare, ac proinde nec efficacem eius defendere. Quæro enim, an voluntas efficax dandi gloriam poſt præuiſa merita, quam ipſi admittunt, ſit cauſa efficiens gloriæ, nec ne? Si eſt, fruſtra ponitur alia voluntas efficax reſpectu eiuſdem gloriæ. Si non eſt, cur vocatur efficax & exequens? Hic ſe expedire non poſſunt.

V. Argumentum.

19. Probatur 5. ſimili argumento. Nam illa voluntas efficax dandi gloriam ante præuiſa merita, planè euertit alteram voluntatem dandi gloriam poſt præuiſa merita. Si enim prior voluntas eſt efficax reſpectu donationis gloriæ, vt eſſe ponitur; ergo ex vi & efficacia illius voluntatis neceſſario conſequitur donatio gloriæ: Ergo donatio gloriæ, quæ fit vi illius voluntatis, nō fit intuitu meritorum. Aut ſi fit intuitu meritorum, non fit vi prioris voluntatis. Et confirmatur à ſimili, quia qui efficaciter vult Petro dare gladium ex ſola ſua liberalitate, & ante præuiſa merita; vel dat poſtea ex ſola liberalitate, & ſic non dat ex meritis; vel non vult dare, niſi propter merita, & ſic facit contra prius decretum ac voluntatem. Nam antea decreuerat efficaciter dare, nullo intuitu meritorum; & poſtea non vult dare, niſi propter merita, iuxta illud Apoſtoli; *Nemo coronabitur, niſi legitimè certauerit.*

VI. Argumentum.

20. Probatur 6. quia qui ponunt abſolutum & efficax decretum dandi prædeſtinatis gloriam ante præuiſa merita; ſimul etiam agnoſcunt negatiuam reprobationem circa alios, ante præuiſa peccata. Hinc inci-

dunt

Digitized by Google

dunt neceſſario in illud dilemma, ex quo expedire ſe non poſſunt; *Vel ſum prædeſtinatus, vel reprobatus. Si prædeſtinatus, ſaluabor, quidquid fecero. Si reprobatus, damnabor, quidquid fecero.* Hoc oſtendo. Nam qui putat ſe efficaciter prædeſtinatum eſſe ad gloriam ante præuiſa merita, & hanc prædeſtinationem eſſe infallibilem ac immutabilem; quid aliud cogitare poteſt, quàm ſe infallibiliter peruenturum ad gloriam, etiamſi perditiſſimè ſe gerat. Similiter qui putat ſe negatiuè reprobatum eſſe ante prçuiſa opera; poteſt cogitare, nihil ſibi profuturum, etiamſi bene viuat, quandoquidem illa negatiua reprobatio habitura ſit infallibilem euentum. Hæc incõmoda non ſequuntur in noſtra ſententia. Tametſi enim dicamus prædeſtinationem & reprobationem eſſe certam ac infallibilem; non tamen dicimus hoc præuenire ex efficaci & abſoluto decreto Dei, ſed ſolum ex præſcientia ſpeculatiua, qua Deus infallibiliter præuidet, quid nos liberè facturi ſimus.

VII. Argumentum.

21. Probatur 7, quia ex contraria ſentẽtia ſequitur, efficacem electionem ad gloriam non fundari in meritis Chriſti, quod eſt abſurdum. Sequelam ſic probo; Efficax electio finis eſt prior electione mediorum vt ipſi volunt: ſed merita Chriſti ſunt media ad conſequendã gloriam, vt omnes concedunt: Ergo efficax electio ad gloriam eſt prior præuiſione & electione meritorum Chriſti: Ergo non poteſt fundari in meritis Chriſti. At hoc falſum eſt: ergo & illud, ex quo ſequitur.

22. Dices: Merita Chriſti dupliciter ſpectari poſſunt: 1. ſecundum ſe, & ſic ſunt priora electione. 2. quatenus nobis applicantur, & ſic ſunt poſteriora. Reſpondeo. Hoc ipſum eſt, quod vrgeo. Nam ſi merita Chriſti quatenus in æterno Dei conſilio applicantur Petro, ſupponunt efficacem electionem Petri ad gloriam, vt iam dicitur; ſanè efficax electio Petri ad gloriam non poteſt

P fundari

fundari in meritis Chriſti, quatenus in æterno Dei conſilio Petro applicantur. Sed neque fundari poteſt in meritis Chriſti ſecundum ſe ſpectatis. 1. quia implicat, merita Chriſti ſecundum ſe ſpectari ſine applicatione, & tamen efficacem electionem Petri fundari in meritis Chriſti. Nam ſi in illis fundata eſt, iam facta eſt applicatio meritorum Chriſti ad Petrum. 2. quia merita Chriſti, quomodocunque ſpectentur, neceſſario ſupponunt Incarnationem Verbi: at ipſa Incarnatio eſt quoddam medium ad conſequendam gloriam: Ergo ſi efficax electio ad gloriam eſt prior voluntate mediorũ, erit etiam prior decreto Incarnationis, & præuiſione meritorum Chriſti, quomodocunq; ſpectentur, quod eſt abſurdum. Et confirmatur, quia ex communi Patrum ſententia, ſi Adam non peccaſſet, Chriſtus non fuiſſet venturus: Ergo Deus elegit Incarnationem Chriſti, tanquam medium ad redimendos & ſaluandos homines. Si ergo efficax electio ad ſalutem eſt prior electione mediorum, erit etiam prior electione Incarnationis. Quomodo ergo fundari poteſt in meritis Chriſti incarnati?

1. *Obiectio.*

23. Obijcitur 1. illud Epheſ. 1.4. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti.* Hic loquitur Apoſtolus de electione ad gloriam, vt exponit Auguſtinus lib.1. ad Simplicianum q.2. Eſt ergo hic ſenſus; Elegit nos ad gloriam, non quia futuri eramus ſancti, ſed vt eſſemus ſancti. Non ergo propter præuiſa merita. Reſpõdeo. Apoſtolus loquitur de electione ad gratiam, vt exponit idem Auguſtinus in lib. de Prædeſtinatione ſanctorum c.19. Hieronymus in commentario, & plures alij. Et patet ex ipſo textu, qui ſic habet; *Benedictus Deus, qui benedixit nos in omni benedictione ſpirituali in Chriſto: ſicut elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti*, id eſt, Sicut ab æterno elegit nos ad gratiam, vt eſſemus ſancti;

ſanctijita in tempore contulit nobis gratiam ſeu benedictionem ſpiritualem, per quam efficeremur ſancti. Accedit ratio; quia ſi loqueretur Apoſtolus de efficaci electione ad gloriam, ſequeretur primo, gloriam eſſe medium ad gratiam, quod eſt omnino falſum. Nam ſi elegit nos ad gloriam eo fine, vt eſſemus ſancti, & grati Deo; iam ſanctitas & gratia eſt finis reſpectu gloriæ. Hoc nemo dixerit. 2. ſequeretur, electionem ad gloriam fundari in Chriſto. *Elegit*, inquit, *nos in ipſo*, id eſt, in Chriſto. Quod quidem in noſtra ſententia veriſsimum eſt; ſed tamen cum aliorum doctrina conſiſtere non poteſt, vt paulo ante oſtendi.

2. *Obiectio.*

24. Obijcitur 2. illud Roman. 8. 29. *Quos præſciuit & prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui.* Vbi præſcire idem eſt, quod approbare, ſeu efficaciter eligere ad gloriam. Eſt ergo ſenſus; Quos efficaciter elegit ad gloriã ante præuiſa merita, eos prædeſtinauit ad gratiã, vt per eam fierent conformes Chriſto. Ergo electio ad gloriã prior eſt prædeſtinatione ad gratiam. Reſpondeo. Hæc explicatio noua & violenta eſt. Multò facilior & communior eſt hæc; Quos præſciuit benè vſuros gratia, eos prædeſtinauit ad gloriam. Vel, quod idẽ eſt, quos præſciuit Chriſto conformes fore in vita; eos prædeſtinauit conformes fieri in gloria. Ita antiqui Patres. D. Fulgentius lib. 1. ad Monimum c. 24. *Prædeſtinauit illos ad ſupplicium, quos à ſe præſciuit voluntatis malæ vitio diſceſſuros. Et prædeſtinauit ad regnum, quos ad ſe præſciuit miſericordiæ præuenientis auxilio redituros, & in ſe, miſericordiæ ſubſequentis auxilio eſſe manſuros.* Et D. Auguſtinus in lib. de Prædeſtinatione Dei, c. 3. *Ex præſcientia virtutis, prædeſtinatio fit renumerationis.* Et Commentarius Ambroſij; *Quos præſciuit futuros ſibi deuotos, ipſos elegit ad promiſſa præmia capeſſenda.* Itemq; Hieronymi; *Quos præſciuit conformes futuros in vita, voluit vt fierent conformes in gloria.*

25. Hæc omnia confirmant noſtram ſententiam; & fundantur in ipſo textu. Dixerat enim Apoſtolus; *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Chriſti. ſi tamen compatimur, vt & conglorificemur*, id eſt, ſi conformes ſumus Chriſto in tolerandis paſſionibus huius vitæ, erimus etiam conformes in gloria alterius vitæ. Hoc ſic probat; *quia diligentibus Deum, omnia incommoda huius vitæ cooperantur in bonum gloriæ.* Quod iterum confirmat ex æterno decreto prædeſtinationis; quia *quos præſciuit* cõformes fore Chriſto in paſſionibus, eos *prædeſtinauit conformes fieri Chriſto* in gloria. Igitur vi illius prædeſtinationis. *ſi compatimur Chriſto* in hac vita, etiam *conglorificabimur* cum illo in altera.

26. Et hic videtur eſſe ſenſus illius loci, quem etiam probat D. Thomas in Commentario, cùm ait; *Dicunt quidam, quod præſcientia meritorum bonorum & malorum eſt ratio prædeſtinationis & reprobationis. Et hoc rationabiliter diceretur, ſi prædeſtinatio reſpiceret tantum vitam, quæ datur meritis.* In his verbis D. Thomæ continentur hæ duæ propoſitiones. Prima; Si prædeſtinatio ſumatur pro præparatione gratiæ & gloriæ, vel etiam pro ſola præparatione gratiæ; non fit ex præſcientia meritorum: Et Pelagiani, qui dicunt fieri ex præſcientia meritorum, irrationabiliter hoc dicunt, quia gratia non datur ex meritis. Secunda; Si prædeſtinatio ſumatur pro præparatione gloriæ tantum, ſeu, vt loquitur D. Thomas, *ſi reſpiciat tantum vitam*; iam fit ex præſcientia meritorum: Et Catholici, qui dicunt ita fieri, rationabiliter hoc dicũt, quia gloria datur ex meritis. Hinc duo infero. 1. nos rationabiliter aſſerere, efficacem electionem ad gloriam, fieri ex præſcientia meritorum; vel, vt ſeruem verba D. Thomæ, *præſcientiam meritorum eſſe rationem prædeſtinationis ad vitam.* 2. alios irrationabiliter hoc negare, ex ſententia huius authoris.

3. *Obiectio.*

7. Obijcitur 3. illud Rom. 3. 11. *Cum nondum aliquid boni*

boni egiſſent aut mali, dictum eſt, Iacob dilexi, Eſau odio habui. Non ergo ex operibus, ſed ex ſolo Dei beneplacito, facta eſt electio & reprobatio. Et hoc confirmat Apoſtolus, cùm addit; *Cuius vult, miſeretur, & quem vult, indurat.* Item; *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis.* Reſpondeo. Catholici non poſſunt hunc locum nobis obijcere. Nam ſi ſemel concedant, Apoſtolum ibi loqui de electione ad gloriam, & de reprobatione ad mortē (de qua nos iam agimus) planè ſequeretur, non modo electionem ad gloriam, ſed etiam reprobationem ad mortem, reſpectu Iacob & Eſau, factam eſſe ante præuiſa opera, ex ſolo Dei beneplacito, quod contendunt Caluiniſtæ. Dicendum ergo eſt, non diſputari in iſto loco, de electione ad gloriam, vel de reprobatione ad pœnam; ſed ſolùm de inæquali diſtributione donorum gratiæ in hac vita, vt infra latius explicabitur in materia de Reprobatione.

4. *Obiectio.*

28. Obijcitur 4. illud Rom. 6. 23. *Gratia Dei vita æterna.* Vbi vita æterna vocatur gratia, quia gratis ad illam eligimur ſeu prædeſtinamur. Non ergo ex præuiſis meritis. Reſpondeo. Apoſtolus loquitur de vita æterna, prout in tempore confertur, non autem, prout ab æterno prædeſtinatur. Vnde, ſi obiectio valeret, ſequeretur vitam æternam gratis conferri in tempore, quod vrgent Caluiniſtæ contra Catholicos. Cur ergo vocatur gratia, ſi non confertur gratis? Quia per merita gratiæ acquiritur. Non enim acquiritur per opera liberi arbitrij, ſeu per vires naturales, vt volebant Pelagiani; ſed per opera fundata in fide & gratia, vt docent Catholici: ac proinde vocatur gratia, non in ſe, ſed in ſua cauſa. Ita Auguſtinus in Enchiridio ca. 107. & in lib. de gratia & libero arbitrio c. 8. & epiſt. 105. & tractatu 3. in Ioan. Ibi enim agit contra Pelagianos, qui dicebant vitam æternam dari & prędeſtinari ex meritis ſolius liberi arbitrij.

trij. Auguſtinus contra contendit, dari & prædeſtinari ex meritis gratiæ; & ideo vocari gratiam, quia niſi gratia nobis daretur, non poſſemus mereri vitam æternã. Inter cætera, ſic ſcribit epiſt. 105. *Vnde & ipſa vita æterna meritis præcedentibus redditur*; (Quod docent omnes Catholici contra Caluiniſtas) *tamen quia eadem merita, quibus redditur, non à nobis parata ſunt per noſtram ſufficientiam* (vt putant Pelagiani) *ſed in nobis facta per gratiam; etiam ipſa,* vita æterna *gratia nuncupatur.*

5. *Obiectio.*

29. Obijcitur 5. illud Luc. 12. 32. *Nolite timere puſillus grex, quia complacuit Patri veſtro dare vobis regnum.* Hunc locum maximè vrgent authores contrariæ ſententiæ. Nam vox illa, *complacuit*, videtur ſignificare purum Dei beneplacitum, & excludere omnia noſtra merita. Reſpondeo. Certum eſt, per illam vocem, *complacuit*, non poſſe intelligi efficacem voluntatem dandi gloriam; alioqui Iudas, qui erat pars illius puſilli gregis, non fuiſſet reprobatus. Debet ergo intelligi beneplacitum, ſeu gratuita Dei voluntas, qua omnibus propoſuit vitam æternam per modum præmij, cum hac conditione, vt non detur, niſi legitimè certantibus. Nam ſicut Chriſtus hic dicit; *Complacuit Patri veſtro dare vobis regnum*; ſic alibi dicit; *Regnum cœlorum vim patitur, & violenti rapiunt illud.* Vnde etiam patet, hoc præmium vitæ æternæ dupliciter ſpectari poſſe. Primo, quatenus omnibus per modum præmij à Deo proponitur; & hoc fit ex ſolo beneplacito Dei. Secundo, quatenus efficaciter his vel illis decernitur; & hoc fit ex præuiſis meritis. Priori modo intelligitur ſcriptura citata. Nos de poſteriori diſputamus.

30. Occaſio autẽ, cur Chriſtus dixerit illa verba, patet ex contextu. Agebat enim de cura & ſollicitudine hominum in quærendo victu & veſtitu. Hanc vt eximeret Apoſtolis, argumentabatur à minori ad maius, in hunc ſenſum; *Nolite timere* aut ſolliciti eſſe de victu & ve-

ſtitu.

ſtitu. Nam ſi Pater meus tàm beneuolus erga vos eſt, vt vltro offerat vobis regnum cœlorum, quod maius eſt; quomodo non prouidebit vobis in hac vita de victu & veſtitu, quod minus eſt? Igitur *quærite primùm regnum cœlorum*, quod ſponte vobis proponit; *& hæc omnia adijcientur vobis.*

31. Ex his omnibus conſtat, beneplacitũ Dei, de quo apud Lucam ſermo eſt, in eo conſiſtere, quod vltro & ſine noſtro merito voluerit nobis præparare regnum cœlorum; nec tamẽ efficaciter conferre, niſi ijs, qui per bona opera digni ſunt. Hoc enim indicant parabolæ, quæ in eodem capite ſequuntur; & exemplum Iudæ, cui etiam propoſitum eſt regnum cœlorum ex complacentia Dei Patris, non tamen efficaciter decretum, quia non fuit dignus.

6. Obiectio.

32. Obijcitur 6. illud Ioannis 15. 16. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos, vt eatis & fructum adferatis.* Non igitur elegit Deus prædeſtinatos, quia fructum erant allaturi, ſed potius, vt adferrent fructum. Ergo electio eſt prior præuiſione fructus, ſeu bonorum operum. Reſpondeo. Chriſtus non loquitur de electione, de qua nos diſputamus, ſed de electione ad gratiam & Apoſtolatum. Et quidem de electione ad apoſtolatum videtur eſſe res certa. Hoc enim colligitur ex illis verbis; *vt eatis, & fructum adferatis.* Deinde, quia videtur agere de illa electione, de qua dixerat c 6. 70. *Nonne ego vos duodecim elegi, & vnus ex vobis diabolus eſt?* Et Lucæ 6. 13. *Vocauit diſcipulos ſuos, & elegit duodecim ex ipſis.* Atque ita ſentiunt Chryſoſtomus, Cyrillus, Leontius, Theophylactus & Euthymius apud Maldonatum in Commentario. Porro de electione ad gratiam, affirmat Auguſtinus tract. 86. in Ioannem, & in lib. de prædeſtinatione ſanctorum cap. 17. & 19. & alibi ſæpè. Hoc tamẽ notandum eſt, ſi interpretemur

Digitized by Google

pretemur cum Auguſtino de electione ad gratiam reſpectu omnium fidelium, illam electionem non pertinere ad prædeſtinationem, ſed ad communem prouidentiam; quia vel non fuit efficax in omnibus reſpectu gloriæ, vt patet in Iuda: vel fuit interrupta per peccatũ, vt in Petro, quando Chriſtum negauit.

7. *Obiectio.*

32. Obijcitur 7. illud Ioannis 10. 27. *Oues meæ vocem meam audiunt, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quiſquam de manu mea.* Reſpondeo. Duplex eſt interpretatio illius loci. Vna Auguſtini, qui intelligit de ſolis prędeſtinatis. Altera Maldonati, qui de omnibus Chriſtianis. Ex priori nihil aliud colligitur, quam quod prædeſtinati infallibiliter ſint peruenturi ad vitam æternam, quod nemo negat. Illa tamen infallibilitas nõ oritur ex aliquo decreto Dei, antecedente præuiſa merita, vt aliqui putant; ſed potius ex præſcientia, qua Deus certo & infallibiliter præuidet, qui ſint perſeueraturi in gratia, & conſequenter peruenturi ad gloriam. Hoc patet à ſimili. Sicut enim reprobi infallibiliter peruẽturi ſunt ad pœnam, & tamen non ideo prædeſtinati ſunt ad pœnã ante præuiſa peccata; ſic etiam, ſeruata proportione, de electis dicendum eſt. Altera interpretatio habet hunc ſenſum; *Oues meæ non peribunt* ex mea culpa, vel defectu: ſed ſi aliquæ pereunt, ſua culpa pereunt. Nec quiſquam tam potens eſt, vt poſſit eas mihi eripere, niſi ſponte à me abeant. Et hoc probat ſequentibus verbis; *Quia nemo poteſt eas eripere de manu Patris mei*, q.d. Ego & Pater vnum ſumus, & habemus eandem naturam & potentiam: Si ergo nemo poteſt eas eripere Patri, nec mihi poterit.

8. *Obiectio.*

34. Obijcitur 8. illud Ioannis 15. 9. *Sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos.* Hic loquitur Chriſtus de ſeipſo, vt homi-

homine, non vt Deo. At Chriſtus, vt homo, eſt exemplar noſtræ prædeſtinationis, vt docet Auguſtinus in libro de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 15. & in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 34. Et patet ex illo Rom. 8. 29. *Quos prædeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui.* Sicut ergo Chriſtus gratis eſt dilectus & prædeſtinatus, ſic etiam nos. Reſpondeo. 1. Hoc argumentum deſtruit ſeipſum. Nam duo ſupponit, quæ non cohærent. 1. Chriſtum loqui de ſe, vt homine. 2. per dilectionem intelligi prædeſtinationem. Erit ergo hic ſenſus; Sicut Pater prædeſtinauit me gratis; ſic ego prædeſtinaui vos gratis. Hoc autem falſum eſt, quia Chriſtus ſecundum humanitatem non fuit ab æterno: ergo ab æterno non potuit nos prædeſtinare. Vel ergo per dilectionem non intelligitur prædeſtinatio; vel ſi intelligitur, non loquitur Chriſtus de ſe ſecundum humanitatem. Reſpondeo 2. Illud Apoſtoli, *prædeſtinauit nos conformes fieri Chriſto*; vel intelligunt authores contrariæ ſententiæ de prædeſtinatione ad gratiam; & ſic non facit ad propoſitum, quia de ea non diſputamus hoc loco: vel de prædeſtinatione ad gloriam; & ſic contra ſe agunt. Nam, vt ſupra vidimus, ipſi volunt eſſe hunc ſenſum; *Quos præſciuit*, id eſt, efficaciter elegit ad gloriam, *cos prædeſtinauit* ad gratiam. Reſpondeo. 3. Chriſtus dicitur exemplar noſtræ prædeſtinationis, quia ſicut ipſe ſecundum humanitatem prædeſtinatus eſt ad gratiam & gloriam; ſic etiam nos. Hoc explicat Apoſtolus, cum ait: ſi in hac vita erimus Chriſto conformes in paſsionibus, fore etiam conformes in gloria. Porro ad hanc conformitatem nō requiritur, vt ſicut Chriſtus ante præuiſa merita prædeſtinatus eſt ad gloriam; ſic etiam nos ad eam prædeſtinati ſimus. Alioqui etiam neceſſe eſſet, ſicut Chriſtus conſecutus eſt gloriam ſine meritis; ſic etiam nos conſecuturos, quod tamen falſum eſt. Sufficit ergo ad illā conformitatem explicandam, quod in gloria futuri ſimus illi ſimiles, licet non in modo conſequendi gloriā:

Digitized by Google

9. *Obiectio.*

35. Obijcitur 9. illud Act. 13.48. *Crediderunt, quotquot erant praordinati ad vitam aternam.* Ergo præordinatio ſeu electio ad vitam æternam, eſt cauſa electionis ad fidem. Ideo enim aliqui crediderunt, & ad fidem electi ſunt, quia præordinati ſeu electi erant ad vitam æternã. Ergo hæc electio facta eſt ante præuiſam fidem & præuiſa merita. Reſpondeo. Duplex eſt ſolutio. Vna ſecũdum textum Græcum, qui non habet, προτεταγμένοι, id eſt, præordinati, nec προωρισμένοι, id eſt, prædeſtinati; ſed τεταγμένοι, id eſt, ordinati, diſpoſiti, bene comparati, vt ſenſus ſit; Gentiles audito Euangelio, ſtatim crediderunt, præſertim illi, qui ex deſiderio ſalutis erant bene diſpoſiti ad credendum. Iudæi autem, propter peruicaciam non crediderunt, quia non erant diſpoſiti. Hunc ſenſum approbant Thomas Stapletonus, Alphonſus Salmeron, & Ioannes Lorinus in Commentario illius loci. Altera ſolutio eſt ſecundum textum Latinum, qui videtur loqui de præordinatione Dei ab ęterno: Et tunc ſenſus eſt, omnes illos crediſſe in tempore, quos Deus ab æterno præuidens credituros, præordinauit ad vitam æternam. Et hic ſenſus pro nobis facit. Adhibent alij tertiam ſolutionem, vt per præordinationem non intelligatur prædeſtinatio, ſed ordinatio Dei per Prophetas prædicta, qua conſtitutum erat, vt Iudæis deficientibus, gentiles in illorum locum ſuccederent: Et qui non erant filij Abrahæ ſecundum carnem, fierent illius filij ſecundum fidem & promiſſionẽ, Rom. 19.7. & Rom. 11.30.

10. *Obiectio.*

36. Obijcitur 10. authoritas D. Auguſtini, qui videtur multis locis docere, electionem & prædeſtinationẽ factam eſſe ſine præuiſis meritis, vt epiſt. 105. & 106. & in lib. de prædeſtinatione Sanctorum cap. 19. & libr. 5. contra Iulianum c. 3. & in lib. de corrept. & gratia c. 7.

& in

& in lib. de bono perſeuerantiæ c. 14. & alibi. Reſpondeo. Auguſtinus agnoſcit duplicem Electionem prædeſtinatorum. Vnam ad gratiam; alteram ad gloriam. Priorem vocat prædeſtinationem & præparationem gratiæ; poſteriorem verò, electionem, ſeu prædeſtinationem remunerationis. Quando ergo diſputat contra Pelagianos, probat neutram factam eſſe ex prçuiſis meritis liberi arbitrij. At contra Semipelagianos ſolum cõtendit, electionem ad gratiam non eſſe factam ex meritis liberi arbitrij. An autem electio ad gloriam facta ſit ex meritis gratiæ (quod hic quæritur) nunquam fuit apud ipſos controuerſum, vt notat Gabriel Vaſquez 1. p. diſp. 89. cap. 4. & fatetur Suareſius lib. 3. de auxiliis gratiæ cap. 19.

37. Quid autem ſentiat Auguſtinus de Electione ad gloriam ex præuiſis meritis gratiæ, non ſatis conſtat. Aliqui putant illum nobiſcum ſentire, nempe efficacem electionem ad gloriam, factam eſſe ex præuiſis meritis gratiæ, vt Vaſquez diſp. citata cap. 6. Franciſcus Turrianus in Opuſculo de Electione, Leonardus Leſſius in Diſp. de Prædeſt. ſect. 4. & Theologi Academiæ Complutenſis. Alij volunt illum contra nos ſentire, vt Suareſius lib. 1. de prædeſt. cap. 8. & lib. 3. de auxilijs gratiæ c. 18. Alij denique contendunt, initio quidem nobiſcum ſenſiſſe, ſed tamen poſtea reuocaſſe, vt Cardinalis Bellarminus lib. 2. de gratia & lib. arb. cap. 13. Itaque incertum eſt de mente Auguſtini. Optimè de hac re ſcribũt Vaſquez & Leſſius, qui legi poterunt.

11. *Obiectio.*

38. Obijcitur 11. Efficax voluntas finis eſt prior efficaci voluntate mediorum: ergo efficax electio ad gloriam eſt prior efficaci electione ad gratiam: Ergo etiam prior præuiſione meritorum, quæ ſupponunt gratiam. Antecedens patet, quia media nunquam efficaciter eliguntur, niſi propter finem prius efficaciter volitũ & intentum.

tentum. In hoc principio maximè fundant ſe Authores contrariæ ſententiæ; & ex illo interpretantur omnia loca Scripturæ, quæ agunt de electione ad gratiam & gloriam.

39. Reſpondeo. Electio ad gloriam poteſt duobus modis dici efficax. 1. reſpectu ipſius gloriæ. 2. reſpectu mediorum ad gloriam. De priori ſenſu hic diſputamus: Obiectio procedit de poſteriori. Vt hoc clarius intelligatur, repetendum eſt, quod ſupra dixi, finem dupliciter ſpectari poſſe. 1. per modum finis. 2. per modum præmij. Is cenſetur efficaciter velle finem per modum finis, qui ex amore finis mouetur ad quærenda media, quibus finis obtineri poſsit. Is autem cenſetur efficaciter velle finem per modum præmij, qui ipſum præmium efficaciter vult alicui dare propter merita. Igitur Deus, iuxta priorem ſenſum, tam reprobis, quàm prædeſtinatis, efficaciter vult dare gloriam per modum finis, quia ex ſimplici voluntate dandi gloriam, confert omnibus media gratiæ, quibus gloriam conſequantur, ſi velint. At iuxta poſteriorem ſenſum, non niſi prædeſtinatis vult efficaciter dare gloriam per modum præmij, quia illos ſolos præuidet per bona opera merituros gloriam.

12. *Obiectio.*

40. Obiicitur 12. Deus prædeſtinatis dat efficacia media, non autem reprobis. Sed hoc non aliunde prouenit, quam quod illis efficaciter velit gloriam, non autem his. Hæc Obiectio ſupponit, voluntatem finis tunc dici efficacem, quando quis ex amore finis eligit media, non qualiacunque, ſed efficacia reſpectu finis. Itaq; voluntatem dandi gloriam, reſpectu prędeſtinatorum, eſſe efficacem, quia ex illa voluntate dantur illis efficacia media, quibus reipſa gloriam aſſequuntur. At reſpectu reproborum, non eſſe efficacem, quia non dantur illis efficacia media, ſed tantum ſufficientia.

41. Re-

41. Reſpondeo. Hoc ſine fundamento aſſeritur, vt patet in ægroto & medico. Vterque enim cenſetur efficaciter velle ſanitatem per modum finis, quādo quiſque ex ſua parte adhibet talia media, quæ ſufficiunt ad conſequendam ſanitatem, niſi aliunde impediantur; ſiue poſtea ſequatur ſanitas, ſiue non. Igitur, ſi ægrotus ſponte ſe ſubiiciat medico; & medicus ſecundum artem ſuam, adhibeat medicinam; vterque cenſetur agere ex efficaci intentione ſanitatis. Idem ergo de Deo dicendum eſt. Tunc enim cenſetur efficaciter velle nobis gloriam per modum finis, quando ex illa voluntate dat nobis talia media, quæ ſufficiunt ad conſequendam gloriam, ſi rectè illis vtamur. Hoc autem æquè facit reſpectu reproborum, ac prædeſtinatorum.

42. Quod autem obiicitur, prædeſtinatis dari media efficacia, non autem reprobis, diſtinguendum eſt. Nam ſi illa media ſpectentur in ſe, & ex parte dantis, ante cooperationem liberi arbitrij; omnia ſunt efficacia in actu primo, quia habent ſufficientem vim conſequendi effectum, ſi homo cooperetur. Imo, ſæpè maiora dantur reprobis, quàm prædeſtinatis; ac proinde magis efficacia in actu primo, & magis ſufficientia. Si autem ſpectentur ex parte accipientis, & cooperationis liberi arbitrij; tunc illa ſola ſunt efficacia in actu ſecundo, quibus homo liberè cooperatur, quod ſępè contingit in reprobis: Illa verò inefficacia, quibus non cooperatur, quod ſæpè fit in prædeſtinatis. Inæqualitas ergo donorum gratiæ, quæ Deus largitur prædeſtinatis & reprobis, non oritur præcisè ex voluntate dandi gloriam; ſed in actu primo, ex libero Dei beneplacito, qui diſtribuit ſua bona, prout vult; & in actu ſecundo, ex libera cooperatione hominis, à qua dona gratiæ ſortiuntur ſuum effectum.

43. Dices; Tametſi phyſicè loquendo, Deus non ſemper det maiora auxilia gratiæ prædeſtinatis, quam reprobis; tamen moraliter ſemper dat illis maiora. Dat enim congrua, quæ ab æterno præſciuit effectum habitura.

Digitized by Google

tura. At reprobis dat talia, quæ præſciuit non habitura effectum. Hoc autem non poteſt aliunde prouenire, niſi quia efficaciter voluit prædeſtinatis dare gloriam, non item reprobis. Reſpondeo. Quod auxilia gratiæ ſint congrua, vel non congrua, non prouenit ex voluntate Dei (nam ſi inde proueniret, obiectio haberet aliquã vim) ſed ex libera cooperatione hominis. Deus enim ab æterno non determinauit, vt hæc auxilia eſſent congrua, illa non eſſent; ſed ſolum ab æterno præuidit, hæc fore congrua ex libera cooperatione hominis; illa non fore, ex libera reſiſtentia hominis.

44. Sed eſto, verum ſit, Deum maiora auxilia dare prædeſtinatis, quàm reprobis; & quod amplius eſt, eum hoc facere ex maiori deſiderio dandi illis gloriam: inde tamen non ſequitur, quod probandum erat, nempe voluiſſe ab æterno efficaciter dare gloriam ante præuiſa merita. Patet in ſimili exemplo. Nam Rex, qui militibus proponit præmium, poteſt vni magis deſiderare illud, quam alteri. ac proinde poteſt vni dare aptiora arma, quàm alteri. Inde tamen non ſequitur, quod efficaciter velit illi dare præmium ante præuiſa merita.

45. Nihilominus ex noſtra ſententia, Deus ante præuiſa merita, non magis deſiderauit vni præmium, quã alteri; ſed habuit æqualem affectum circa prædeſtinatos & reprobos, quoad vitam æternam. Ratio eſt, quia duobus modis intelligi poteſt, affectum hunc eſſe inæqualem. Primo, ex parte amantis, quia ſcilicet intenſiori actu fertur in vnum, quàm in alium: Et hoc de Deo dici non poteſt, quia actus amandi in Deo, eſt ipſamet eſſentia diuina, quæ non intenditur aut remittitur. Secundo, ex parte boni, quod alicui deſiderat, quia ſcilicet maius bonum deſiderat vni, quàm alteri. Et hoc etiam dici non poteſt de Deo, quoad gloriam, ante præuiſa merita. Nam ſicut non voluit efficaciter dare gloriam ante præuiſa merita; ſic etiam non voluit dare maiorem vel minorem gloriam, niſi propter maiora vel mino-

minora merita. Voluntas ergo Dei, relata ad gloriam, tanquam ad bonum volitum, eſt communis & æqualis ante præuiſa merita; quamuis relata ad gratiam, maior ſit erga eos, qui ad maiorem gratiam à Deo deſtinati ſunt, ante merita.

46. Dices; Voluntas dandi maiorem gratiam vni, quàm alteri ante præuiſa merita, videtur eſſe ſine ratione, niſi procedat ex voluntate dandi maiorem gloriam. Reſpondeo. Non eſt quærenda hic alia ratio, cur Deus hoc velit, niſi ipſa Dei voluntas & beneplacitum. Ipſe enim, teſte Apoſtolo, diuidit vnicuique gratiam, prout vult. Et, vt eſt in Euangelio, vni dat decem talenta, alteri quinque, alijs pauciora. Deinde, ſi ideo vellet maiorẽ gratiam dare vni, quàm alteri, quia deſiderat vni maiorem gloriam, quàm alteri; redibit eadem quæſtio, ob quam rationem, vel ex quo peculiari fine, deſideret vni maiorem gloriam, quàm alteri. Sicut ergo Authores cõtrariæ ſententiæ reſponderent, Deum ex eadem dilectione, qua ſe tanquam finem diligit, vni velle maiorem gloriam, quam alteri; ita nos dicimus, Deum ex eadem voluntate, qua omnibus vult vitam ęternam, poſſe vni dare maiorem gratiam, quam alteri, quia ſic illi placet. Et idem coguntur alij dicere. Nam ſi quæram, cur Deus ex eadem voluntate, qua omnibus reprobis vult vitam æternam, deſideret vni maiorem gratiam, quàm alteri? Non poteſt aliud reſponderi, quàm quia ſic vult.

13. *Obiectio.*

47. Obijcitur 13. Diſcretio prędeſtinatorum à reprobis, vel incipit à gratia præueniente, vel à conſenſu, quo cooperamur illi gratiæ. Non à conſenſu, quia alioqui cõſenſus eſſet primus effectus p̃deſtinationis: Et cũ homo ſit cauſa ſui conſenſus, eſſet etiã cauſa primi effectus ſuæ prędeſtinationis, q́ eſt falſum. Debet ergo incipere à gratia præueniẽte, quę datur ante cõſenſum; idq; ꝓpterea, quia datur prædeſtinatis ex efficaci voluntate finis, non autem

autem reprobis. Vnde ſequitur, Deum ante præuiſa merita velle efficaciter gloriam prædeſtinatis.

48. Reſpondeo. Non diſputamus hic de prædeſtinatione ad gratiam, ſed de electione ad gloriam. Hæc autem electio ſupponit prædeſtinationem. Porro, diſcretio prædeſtinatorum à reprobis, incipit à gratia præueniente, non ſimpliciter, ſed quatenus effectum habet per cooperationem liberi arbitrij. Illa autem gratia ſic ſpectata duo includit. 1. ſeipſam nudè ſpectatam. 2. cõſenſum liberi arbitrij. Igitur, quoad priorem partem eſt à Deo; quoad poſteriorem, partim à Deo, partim à libero arbitrio. Nam conſenſus non elicitur à nudo arbitrio, ſed adiuto & eleuato per gratiam.

14. *Obiectio.*

49. Obiicitur 14. Si prædeſtinati eliguntur ad gloriã ob præuiſa merita, vel hoc fit ob vnum aut alterum actum meritorium præcisè ſumptum; vel propter perſeuerantiam in merito vſque ad finem vitæ. Prius dici non poteſt. 1. quia alioqui omnes, qui haberent vnum aut alterum actum meritorium, eſſent electi ad gloriã, quod nemo dixerit. 2. quia ſequeretur hominem mereri perſeuerantiam in bono, quod tamen falſum eſt. Sequela patet, quia ſi ante perſeuerantiam meretur electionem ad gloriam, vt in argumento ſupponitur; meretur etiam ipſam perſeuerantiam, quę ex electione neceſſario ſequitur.

50. Nec poſterius dici poteſt, quia perſeuerantia eſt donum Dei, quod non cadit ſub meritum, ſed datur ex mera gratia. Adde, quod conſecutio gloriæ immediatè pendeat à perſeuerantia. At perſeuerantia datur gratis: Ergo & conſecutio gloriæ datur gratis.

51. Reſpondeo 1. Hoc argumentum eſt contra ipſos, qui id proferunt. Contendit enim, non ſolum electionem ad gloriam fieri gratis, ſed etiam donationem gloriæ, quod tamen ipſi negant. Secundo, ſicut gloria in execu-

executione datur propter merita; ſic etiam ab æterno decreta eſt propter merita. Et, ſicut perſeuerātia in executione non obſtat, quò minus acquiramus gloriam propter merita; ſic etiam in æterno Dei conſilio non obſtat, quo minus prædeſtinemur ad gloriam propter merita. Addo pro ſolutione obiectionis, Electionem ad gloriam non eſſe præciſe factam propter vnum aut alterum actum meritorium; ſed propter merita non impedita per peccatū mortale; vel quod idem eſt, propter merita perdurantia vſque ad finem vitæ. Igitur perſeuerantia eſt conditio, ſine qua non eligeremur ad gloriam. Hæc autem conditio eſt in noſtra poteſtate, quia poſſumus perſeuerare in gratia, ſi velimus. Deus enim non deſerit nos, niſi prius à nobis deſeratur.

25. Quod obijcitur, perſeuerantiam non cadere ſub meritum, diſtinguendum eſt. Nam duo concurrunt ad perſeuerantiam. Alterum ex parte Dei, nempe auxilia gratiæ actualis, quæ neceſſaria ſunt ad continuam legis obſeruationem, vt non interrumpatur per peccatum mortale. Alterum ex parte noſtra, nempe cooperatio cum auxilijs gratiæ. Igitur auxilia gratiæ poſſumus de condigno mereri. Noſtram verò cooperationem non poſſumus mereri, quia cum noſtra ſit, & à noſtro arbitrio pendeat, non poteſt habere rationem præmij aut mercedis ab alio collatæ.

V. QVÆSTIO.

De modo & ordine Prædeſtinationis.

1. DIcā 1. de modo & ordine prædeſtinationis Chriſti ſecundum humanitatem. 2. de modo & ordine prædeſtinationis Angelorum. 3. hominum adultorum. 4. infantium.

2. Prima Concluſio. Chriſtus ſecundum humanitatem prædeſtinatus eſt ad gratiam & gloriam ſine præuiſis meritis; & poſt præuiſum peccatū Adæ. Prior pars patet, quia in tempore accepit gratiam & gloriam ſine

Digitized by Google

meritis: Ergo ab æterno ad illam prædeſtinatus eſt ſine meritis. Antecedens probatur ex duobus principijs. Vnum eſt, quod acceperit gratiam & gloriam in inſtanti conceptionis; idque ex naturali debito, quod oriebatur ex vnione hypoſtatica. Alterum, quod meritum Chriſti fundatum fuerit in actione libera, & potiſsimum in libera acceptatione mortis pro redemptione generis humani, vt ex varijs Scripturæ teſtimonijs patet. Vnde ſic argumentor; Quod quis actu iam habet ex naturali debito, non poteſt per actum aliquem, naturæ ordine, poſteriorem mereri: ſed Chriſtus ab inſtanti conceptionis habuit gratiam & gloriam ex naturali debito propter vnionem hypoſtaticam: Ergo non potuit illam mereri per actum aliquem, naturæ ordine, poſteriorem. Omnes autem actus meritorij in Chriſto, fuerunt, ordine naturæ, poſteriores vnione hypoſtatica, & conſequenter gratiâ & gloriâ, quæ iure vnionis hypoſtaticæ illi debebatur: Ergo per illos non potuit mereri gratiam & gloriam. Hoc fuſius explicari ſolet in 3. p. q. 19. Poſterior pars probatur, quia ſi Adam non peccaſſet, Chriſtus non fuiſſet venturus, vt ſuppono ex Tractatu de Incarnatione: Ergo peccatum Adæ prius fuit præuiſum, quam decreta incarnatio: ergo multo magis ante præuiſa merita Chriſti, quæ ſupponunt Incarnationem.

3. Secunda Concluſio. Angeli prædeſtinati ſunt ad gloriam ex præuiſis meritis; & quidem ante præuiſum peccatum Adæ, atque adeo ante præuiſa merita Chriſti. Prior pars eſt D. Auguſtini in lib. de correptione & gratia cap 10. & 11. vt bene oſtendit Leſſius in Diſput. de Prædeſtin. Sect. 2. ratione 10. Et probatur 1. quia in tempore acceperunt gloriam propter merita: Ergo ab æterno ad illam prædeſtinati ſunt ex meritis. 2. quia ſi ante præuiſa merita efficaciter electi ſunt ad gloriam, quæro, quid in illo inſtanti electionis factum ſit de alijs Angelis? Vel enim efficaciter excluſi ſunt à gloria; vel efficaciter electi ad gloriam; vel certè inefficaciter electi,

cti,ſub hac conditione.*ſi benè operarentur.*Non 1.quia nemo efficaciter excluditur ante præuiſa peccata. Nec 2. quia ſi efficaciter fuiſſent electi ad gloriam,non fuiſſent poſtea damnati. Reſtat ergo,fuiſſe inefficaciter electos, ſub hac conditione, *ſi benè operarentur.* Ergo ſi fuiſſent bene operaturi, iam efficaciter fuiſſent electi propter præuiſa bona opera : Ergo reliqui eodem modo electi ſunt.

4. Poſterior pars probatur, quia mali Angeli fuerũt reprobati ante præuiſum peccatum Adæ: Ergo & boni fuerunt ante prædeſtinati. Sequela negari non poteſt. Antecedens patet, quia peccatum Adæ non fuit abſolutè præuiſum, niſi præuiſa prius tentatione Diaboli, qui fuit occaſio, cur Adam & Eua peccarent.

5. Tertia Concluſio. Homines adulti ſecundum legem ordinariam, prædeſtinati ſunt ad gloriam ex præuiſis meritis;poſt præuiſum peccatum Adæ,& poſt præuiſa merita Chriſti. Prima pars,de præuiſis meritis,præcedenti quæſtione probata eſt. Secunda eſt D. Auguſtini, qui ſæpè docet prædeſtinationem & reprobationem factã eſſe ex præuiſa maſſa peccati originalis, præſertim Epiſt.105.ad Sixtum,& Epiſt.106.ad Paulinum, & in lib.de bono perſeuerantiæ cap.14.& lib.1.ad Simplicianum q.2. & in Enchiridio, cap. 98.& 99. Quibus locis apertè agit de maſſa corrupta,ex qua alij prædeſtinati ſunt,alij reprobati. Conſentit Cardinalis Bellarminus lib.2.de gratia & lib.arb.cap.9. cum aït; *Prædeſtinatio,ex ſententia S. Auguſtini & Scripturarum diuinarum, non præceſſit, ſed ſecuta eſt præuiſionem peccati originalis, ob quod vniuerſum genus hominum factum eſt,quaſi quædam maſſa damnata.* Idem ſentire debent omnes illi, qui ex vna parte docent,Chriſtum non fuiſſe venturum,ſi Adam non peccaſſet; & ex altera, prædeſtinationem noſtram in meritis CHRISTI fundatam eſſe. Nam ex his duobus principijs euidenter ſequitur, præuiſionem peccati Adæ priorem eſſe decreto Incarnationis Chri-

Digitized by Google

ſti,& ſimiliter hoc decretum prius eſſe prædeſtinatione hominum, quæ Incarnationem & merita Chriſti ſupponit.

6. Quæres; Quid intelligendum ſit per peccatum originale, cum dicimus, prædeſtinationem & reprobationem poſteriorem eſſe præuiſione peccati originalis ſeu maſſę corruptę? Nam duo intelligi poſſunt. 1. actuale peccatum Adami, quo ſe & totum genus humanum perdidit. 2. habituale peccatum, quod à poſteris Adami, vi illius actualis, contrahitur. Eſt ergo quæſtio, an Deus in æterno ſuo decreto, quoſdam ad vitam, alios ad mortem deſtinarit, ex toto humano genere per actuale peccatum Adami corrupto, an verò per peccatum habituale vitiato? Auguſtinus non attigit hanc quæſtionem. Recentiores eam diſputant propter B. Virginem, quam alij volunt in peccato originali conceptam eſſe; alij, ab eo diuinitus præſeruatam. Nam ſi dicamus, Deum in ęterno ſuo conſilio prius præuidiſſe totum genus humanum peccato habituali obnoxium, quam ordinaſſe merita Chriſti; omnino ſequitur, ſingulos homines & cōſequenter B. Virginem ab æterno præuiſam fuiſſe cum peccato habituali, antequam de redemptione cogitaretur; ac proinde in tempore reipſa contraxiſſe peccatum habituale, à quo poſtea, ſicut cæteri homines, liberata fuerit per meritum Chriſti redemptoris. Si autem dicamus, Deum immediatè poſt præuiſum actuale peccatum Adami ordinaſſe merita Chriſti; facile defendi poteſt, B. Virginem per merita Chriſti præueniri potuiſſe, ne peccatum habituale ex Adamo contraheret; licet præueniri non potuerit, quin actualiter in Adamo peccarit. De hac re attingam aliquid ſequenti capite, de ordine Reprobationis.

7. Quarta Concluſio. Infantes, qui ſaluantur, prædeſtinati ſunt ad gloriam ſine præuiſis meritis propriis, nō tamen ſine præuiſis meritis Chriſti. Ratio eſt, quia in tempore accipiunt gloriam per merita Chriſti, non autem per propria.

8. Ex

8. Ex dictis ſequitur, in æterno Dei conſilio, primo loco prædeſtinatos fuiſſe Angelos. 2. Chriſtum. 3. alios homines. An autem inter homines prius prædeſtinati ſint infantes, quam adulti, diſputari poteſt. Qui admittunt efficacem electionem ad gloriam ante præuiſa merita, conſequenter dicerent, tam infantes, quàm adultos eodem inſtanti prædeſtinatos eſſe ad gloriam. Qui autem nobiſcum ſentiunt, adultos non eligi efficaciter ad gloriam, niſi ex pręuiſis meritis, forte dicerent, prius infantes, quam adultos ad gloriam prædeſtinatos eſſe. Non tamen neceſſe eſt hoc dicere. Nam ex noſtra ſententia, prior eſt electio ad gratiam, quàm ad gloriam, non ſolum in adultis, ſed etiam in infantibus: Ergo ex noſtra ſententia, electio ad gloriam ſupponit præuiſionem finalis perſeuerantiæ in omnibus, diuerſo tamen modo. Nam infantes perſeuerant in gratia iuſtificante, beneficio mortis: adulti, beneficio bonorum operum.

VI. QVAESTIO.

De certitudine Prædeſtinationis.

1. Triplex certitudo ſpectari hic poteſt. Prima, qua certum & infallibile ſit, quotquot ad gloriam prędeſtinati ſunt, peruenturos ad gloriam. Secunda, qua certus & definitus ſit numerus prædeſtinatorum. Tertia, qua conſtet nobis in hac vita, quinam ſint prædeſtinati à Deo.

2. Prima Certitudo, quæ in eo conſiſtit, quod qui prædeſtinati ſunt ad gloriam, certo ac infallibiliter ſint peruenturi ad gloriam, colligitur ex Scripturis & Patribus. Ioan. 10. 27. *Oues meæ vocem meam audiunt, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quiſquam de manu mea.* Vnde D. Auguſtinus in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 14. *Prædeſtinatio eſt præſcientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſimè liberantur, quicunque liberantur.* Nec obſtat illud Apoc. 3. 11. *Tene, quod habes, ne alius accipiat*

ſti,& ſimiliter hoc decretum prius eſſe prædeſtinatione hominum, quæ Incarnationem & merita Chriſti ſupponit.

6. Quæres; Quid intelligendum ſit per peccatum originale, cum dicimus, prædeſtinationem & reprobationem poſteriorem eſſe præuiſione peccati originalis ſeu maſſę corruptę? Nam duo intelligi poſſunt. 1. actuale peccatum Adami, quo ſe & totum genus humanum perdidit. 2. habituale peccatum, quod à poſteris Adami, vi illius actualis, contrahitur. Eſt ergo quæſtio, an Deus in æterno ſuo decreto, quoſdam ad vitam, alios ad mortem deſtinarit, ex toto humano genere per actuale peccatum Adami corrupto, an verò per peccatum habituale vitiato? Auguſtinus non attigit hanc quæſtionem. Recentiores eam diſputant propter B. Virginem, quam alij volunt in peccato originali conceptam eſſe; alij, ab eo diuinitus præſeruatam. Nam ſi dicamus, Deum in ęterno ſuo conſilio prius præuidiſſe totum genus humanum peccato habituali obnoxium, quam ordinaſſe merita Chriſti; omnino ſequitur, ſingulos homines & cōſequenter B. Virginem ab æterno præuiſam fuiſſe cum peccato habituali, antequam de redemptione cogitaretur; ac proinde in tempore reipſa contraxiſſe peccatum habituale, à quo poſtea, ſicut cæteri homines, liberata fuerit per meritum Chriſti redemptoris. Si autem dicamus, Deum immediatè poſt præuiſum actuale peccatum Adami ordinaſſe merita Chriſti; facile defendi poteſt, B. Virginem per merita Chriſti præueniri potuiſſe, ne peccatum habituale ex Adamo contraheret; licet præueniri non potuerit, quin actualiter in Adamo peccarit. De hac re attingam aliquid ſequenti capite, de ordine Reprobationis.

7. Quarta Concluſio. Infantes, qui ſaluantur, prædeſtinati ſunt ad gloriam ſine præuiſis meritis propriis, nō tamen ſine præuiſis meritis Chriſti. Ratio eſt, quia in tempore accipiunt gloriam per merita Chriſti, non autem per propria.

8. Ex

Digitized by Google

8. Ex dictis ſequitur, in æterno Dei conſilio, primo loco prædeſtinatos fuiſſe Angelos. 2. Chriſtum. 3. alios homines. An autem inter homines prius prædeſtinati ſint infantes, quam adulti, diſputari poteſt. Qui admittunt efficacem electionem ad gloriam ante præuiſa merita, conſequenter dicerent, tam infantes, quàm adultos eodem inſtanti prædeſtinatos eſſe ad gloriam. Qui autem nobiſcum ſentiunt, adultos non eligi efficaciter ad gloriam, niſi ex pręuiſis meritis, forte dicerent, prius infantes, quam adultos ad gloriam prædeſtinatos eſſe. Non tamen neceſſe eſt hoc dicere. Nam ex noſtra ſententia, prior eſt electio ad gratiam, quàm ad gloriam, non ſolum in adultis, ſed etiam in infantibus: Ergo ex noſtra ſententia, electio ad gloriam ſupponit præuiſionem finalis perſeuerantiæ in omnibus, diuerſo tamen modo. Nam infantes perſeuerant in gratia iuſtificante, beneficio mortis: adulti, beneficio bonorum operum.

VI. QVAESTIO.

De certitudine Prædeſtinationis.

1. Triplex certitudo ſpectari hic poteſt. Prima, qua certum & infallibile ſit, quòtquot ad gloriam prędeſtinati ſunt, peruenturos ad gloriam. Secunda, qua certus & definitus ſit numerus prædeſtinatorum. Tertia, qua conſtet nobis in hac vita, quinam ſint prædeſtinati à Deo.

2. Prima Certitudo, quæ in eo conſiſtit, quod qui prædeſtinati ſunt ad gloriam, certo ac infallibiliter ſint peruenturi ad gloriam, colligitur ex Scripturis & Patribus. Ioan. 10. 27. *Oues meæ vocem meam audiunt, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quiſquam de manu mea.* Vnde D. Auguſtinus in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 14. *Prædeſtinatio eſt præſcientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certiſſimè liberantur, quicunque liberantur.* Nec obſtat illud Apoc. 3. 11. *Tene, quod habes, ne alius accipiat*

coronam tuam. Non enim intelligitur de corona, ad quã quis prædeſtinatus eſt à Deo, ſed quam meritus eſt per bona opera. Hæc amitti poteſt per peccatum mortale, & ſæpè amittitur; illa non item.

3. Hæc certitudo non oritur ex parte mediorum, ſeu gratiæ efficacis, quaſi Deus conferat prædeſtinatis tam efficacem gratiam, vt debeant conſequi ſuum finem: ſed ex parte diuinæ præſcientiæ, quæ falli non poteſt. Deus enim per ſcientiam conditionatam certo & infallibiliter cognoſcit, qui benè, & qui malè vſuri ſint gratia ſibi conceſſa, & conſequenter, qui ſaluandi & qui damnandi ſint. Huc pertinet illud 2. Timoth. 2. 19. *Firmum fundamentum Dei ſtat habens ſignaculum hoc; Cognouit Dominus, qui ſunt eius.* Hinc ſequitur primo, media prædeſtinationis, ſecundum ſe, talia eſſe, quibus poteſt homo benè & malè vti, prout voluerit: nihilominus Deum certo ſcire, an ſit iis benè vſurus, nec ne. Secundo ſequitur, quomodo verum ſit, prædeſtinatum poſſe damnari. Nam id verum eſt, ex parte mediorum; falſum ex parte præſcientiæ diuinæ. Qui enim prædeſtinatus eſt, liberè vtitur medijs à Deo ſibi conceſsis, ac proinde poteſt illis benè & malè vti prout voluerit: Et ex hac parte ſi malè vteretur, poſſet damnari. Quia tamẽ Deus præuidet illum benè vſurum, inde fit, vt dicamus illum non poſſe damnari; non quod tollatur illi libertas benè & malè agendi, ſed quia Deus non poteſt falli in ſua præſcientia.

4. Secunda certitudo, qua certus & definitus eſt numerus prædeſtinatorum, colligitur etiam ex Scripturis & Patribus. 2. Timoth. 2. 19. *Cognouit Dominus, qui ſunt eius.* Vide Auguſtinum in lib. de corrept. & gratia, cap. 13. Hæc certitudo oritur ex præcedenti. Nam ex eo, quod Deus certo & infallibiliter ſciat, quinam benè vel malè vſuri ſint donis gratiæ ſibi conceſsis, neceſſario ſequitur, vt etiam ſciat, quinam in particulari ſint ſaluandi, qui damnandi; & quantus ſit eorum numerus.

5. Hic

Digitized by Google

5. Hic diſputari ſolet, quantus ſit numerus hominum prædeſtinatorum? &, an plures homines, quam Angeli, prædeſtinati ſint? &, an plures reprobi, quam prædeſtinati? Expediam paucis. Quantus ſit numerus hominum prædeſtinatorum, incertum nobis eſt, & ſoli Deo cognitum, vt docet D. Auguſtinus in Enchiridio, cap. 29. & D. Thomas 1. p. quæſt. 23. art. 7. Coniectura eſt, quod aliqui dicunt, tot homines eſſe prædeſtinatos, quot Angeli corruerunt: vel tot, quot Angeli perſtiterunt: vel tot denique, quot Angeli creati ſunt. Illud veriſimile, plures eſſe reprobos, quàm prædeſtinatos. Matth 7.14. *Arcta eſt via, quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt, qui inueniunt eam*. Et Matth. 20. 16. *Multi ſunt vocati, pauci verò electi.* Quod de ſolis fidelibus intelligit D. Gregorius. Vnde, ex ſententia Gregorij, dicendum eſſet, inter ipſos Chriſtianos & fideles, maiorem eſſe reproborum numerum, quàm prædeſtinatorum.

6. Tertia certitudo, qua conſtet vnicuique, an ſit prædeſtinatus, nec ne; in hac vita abſque ſpeciali reuelatione haberi non poteſt, vt definitum eſt in Concilio Tridentino, ſeſſ. 6. cap. 12. & can. 15. Et colligitur ex illo Rom. 11. 20. *Tu autem fide ſtas: noli altum ſapere, ſed time*. Et Philip. 2, 12. *Cum metu & tremore ſalutem veſtram operamini.* Hinc Auguſtinus in lib. de corrept. & gratia, cap. 13. ait; *Quis ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate viuitur, in numero prædeſtinatorum ſe eſſe præſumat?* Notent hoc Caluiniſtæ, qui id præſumunt.

Digitized by Google

VII. QVAESTIO.

De cohærentia Prædeſtinationis cum libero arbitrio.

1. DVplex poteſt eſſe quæſtio. Vna, quæ in titulo propoſita eſt. Altera, an prædeſtinatio ſit in noſtra poteſtate? vel potius, an effectus prædeſtinationis, nempe Vocatio, iuſtificatio, & glorificatio, ſint in noſtra poteſtate?

2. Prima Concluſio. Prædeſtinatio non obeſt libertati arbitrij noſtri. Ratio eſt, quia includit duplicem actum, nempe præſcientiam & decretum Dei: ſed nec præſcientia, nec decretum Dei, impedit libertatem noſtrã, vt probatũ eſt c. 10. & 11. Ergo nec prædeſtinatio.

3. Secunda Concluſio. Vocatio partim eſt in noſtra poteſtate, partim non eſt. Vt enim Deus vocet nos, aut præueniat & excitet ſuâ gratiâ, non eſt in noſtra poteſtate; quia ideo dicitur gratia præueniens, quod præueniat conſenſum noſtrum. Hoc olim in Eccleſia definitum eſt contra Pelagianos in Concilio Arauſicano can. 3. & 4. Et apertè conuincitur ex Scripturis. Rom. 9. 16. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſerentis.* Et Ioan. 6. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater traxerit eum.* Omitto alia loca. Vt autem vocationi, ſeu gratiæ præuenienti conſentiamus, id eſt in noſtra poteſtate. Liberè enim conſentimus & cooperamur, vt patet ex Concilio Tridentino ſeſſ. 6. c. 5. Et manifeſtè deducitur ex Scripturis, quę ſępè nos hortantur, vt Deo vocanti obediamus; eoſque reprehendunt, qui obedire non volunt. Ezech. 18. 30. *Conuertimini, & agite pœnitentiam.* Et Pſal. 94. 8. *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra.* Et Ierem. 7. 13. *Vocaui vos & non reſpondiſtis.* Vide, quæ dixi in Opuſculo de prædeſtinatione Caluiniſtarum cap. 2. §. 11. Et in alio Opuſculo, De auxilijs gratiæ cap. 4. contra eoſdem.

4. Ter-

Digitized by Google

4. Tertia Concluſio. Iuſtificatio eſt in noſtra poteſtate, quia pendet ex propria diſpoſitione, qua quis liberè ſe diſponit ad infuſionem gratiæ iuſtificantis, & aliorum habituum ſupernaturalium, qui cum illa connexi ſunt. Loquor autem de homine adulto, qui iam præuentus & excitatus à Deo eſt per auxilium gratiæ actualis. Is enim ſicut liberè conſentire & cooperari poteſt Deo vocanti & excitanti; ita poteſt ſe liberè diſponere & præparare, vt paulatim capax efficiatur gratiæ ſanctificantis. Hoc ſatis declarat Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. cum aſſerit, Iuſtificationem fieri *per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum.* Et paulo poſt; vnumquenq; recipere gratiam & iuſtitiam, *ſecundum propriam cuiuſque diſpoſitionem & cooperationem.*

5. Quarta Concluſio. Glorificatio ſimiliter eſt in noſtra poteſtate, quia pēdet ex bonis noſtris operibus, quæ liberè in hac vita exercemus. Qui enim poſt acceptam charitatem & gratiam iuſtificantem, in bonis operibus ſe exercet, iuxta illud 2. Petri 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam veſtram vocationem & electionem faciatis;* is proculdubio, ſi in ijs perſiſtat, quod cum gratia Dei poteſt, vitam æternam mercedis loco conſequetur, & poterit dicere cum Apoſtolo 2. Timoth. 4. 7. *Bonum certamen certaui, curſum conſummaui, fidē ſeruaui: In reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die.*

VIII. QVAESTIO.

De Libro Vitæ.

1. SIcut liber militiæ ſumitur tribus modis, 1. in quo ſcribuntur electi ad militiam. 2. in quo traditur ars militaris. 3. in quo continentur militum res geſtæ: ita etiam Liber vitæ tribus modis ſumi poteſt. 1. in quo ſcribuntur electi ad vitam; & ita hic ſumitur. 2. in quo traditur modus perueniendi ad vitam; &

hoc ſenſu vetus ac nouum Teſtamentum dicitur Liber vitæ. 3. in quo ſcribuntur facta & geſta eorum, qui tendunt in vitam æternam; & ſic in extremo die iudicij habebit vnuſquiſque ſua facta ante ſe deſcripta. Vide D. Thomam q. 24. art. 1. ad primum.

2. Liber vitæ, prout hic ſumitur, eſt notitia Dei, qua firmiter retinet ſe aliquos prædeſtinaſſe ad vitam æternam. Ita D. Thomas art. 1. Et patet ex illo 2. Timoth. 2. 19. *Firmum fundamentum Dei ſtat, habens ſignaculum hoc, Cognouit Dominus, qui ſunt eius.* Cùm autem triplex ſit notitia Dei, naturalis, media, & libera; hæc poſtrema propriè ſpectat ad librum vitæ. Vnde patet etiam differentia inter prædeſtinationem & librum vitæ. Nam prædeſtinatio eſt conceptio mediorum, quibus Deus præuidet aliquos perducendos ad vitam æternam, cum propoſito ea media conferendi. Hæc a. conceptio & præuiſio pertinet ad ſcientiam naturalem & mediam, quæ antecedit decretum voluntatis diuinæ. At Liber vitæ eſt cognitio libera, qua Deus poſt decretum voluntatis certo cognoſcit, quinam peruenturi ſint ad vitam æternam. Vnde fit, vt ſequatur prædeſtinationem, & eam quaſi obſignet, iuxta locum ex Apoſtolo iam citatum.

3. Cùm autem duplex ſit vita prædeſtinatorum, vna gratiæ in præſenti ſtatu, altera gloriæ in futuro; propriè loquendo, Liber vitæ intelligitur de vita gloriæ. Ita D. Thomas art. 2. Ratio eius eſt, quia id, ad quod aliquis eligitur, habet potius rationem finis, quàm mediorum: ſed qui ſcribuntur in Libro vitæ, ſunt electi ad vitam: Ergo ſunt electi ad illam vitam, quæ eſt finis. Huiuſmodi autem eſt vita gloriæ, non vita gratiæ. Idem patet à ſimili de libro militiæ, in quo non dicuntur milites ſcribi aut eligi, vt armentur, ſed vt pugnent: Hic enim eſt finis militiæ. Ergo eodem modo prædeſtinati, non dicuntur ſcribi in libro vitæ, vt iuſtificentur, ſed vt glorificentur. Hic enim eſt finis, ad quem eliguntur & conſcribuntur.

4. An

Digitized by Google

4. An autem huic Libro vitæ,in quo ſcribuntur electi ad gloriam, reſpondeat aliquis liber mortis, in quo ſcribantur reprobi & damnati,diſſenſio eſt. Negat D. Thomas art.1.ad tertium.Ratio eius eſt,quia illi,qui reijciuntur à militia,non ſcribuntur in aliquo libro: Ergo nec illi,qui reprobantur à gloria. Alij affirmant, vt Baſilius in c.4.Iſaiæ, vbi dicit duos eſſe libros: vnum viuentium,ſeu prædeſtinatorum,in quo ſcripti ſunt diſcipuli Chriſti, iuxta illud Lucæ 10. 20. *Gaudete,quia nomina veſtra ſcripta ſunt in cælis.* Alterum damnatorum, iuxta illud Ieremiæ 17.13.*Recedentes à te in terra ſcribētur.* Idem ſentit Nazianzenus in Orat.9. Ratio eſſe poteſt, quia quamuis non ſcribantur milites, qui reijciuntur à militia;ſolent tamen ſcribi,qui morte damnandi ſunt.Ergo à ſimili.

5. Nunquam delentur de Libro vitæ, qui ſemel in eo ſcripti ſunt. Ita D.Thomas art.3.Ratio eſt, quia ſcientia Dei,qua cognoſcit ſe aliquos prædeſtinaſſe ad vitam æternam, eſt certa & immutabilis: Ergo falli aut mutari non poteſt: Ergo ſi aliquem cognoſcit peruenturum ad vitam æternam,ille reuera perueniet. Solent hic quædam obijci ex ſcripturis.

6. Obijcitur 1.illud Pſal.68.29. *Deleantur de libro viuentium,& cum iuſtis non ſcribantur.* D.Thomas art.3.intelligit illud de libro gratiæ, non autem de libro gloriæ. Nam, vt ſupra dixi, duplex eſt vita: vna gratiæ in præſenti;altera glorię in futuro.Qui ergo ſemel ſcripti ſunt in libro gloriæ per æternam prædeſtinationem & præſcientiam, non poſſunt deleri: qui autem ſcripti ſunt in libro gratiæ per præſentem iuſtitiam, ſæpè delentur per peccatum mortale.

7. Alij ſic explicant; *Deleantur de libro viuentium, & cum iuſtis non ſcribantur,*id eſt,Innoteſcat ipſis, quod non ſint ſcripti in libro vitæ,qui putant ſe in eo ſcriptos eſſe. Sunt enim aliqui, vt olim Phariſæi, nunc Caluiniſtæ, qui quidem non reipſa, ſed ſua opinione, iuſti ſunt, & in li-

in librum vitæ relati. De his ergo agit Pſalmiſta; & optat, vt tandem aliquando conſtet, longè rem aliter habere, quàm ipſi opinantur. Alij ſic exponunt; *Deleantur*, id eſt, non ſcribantur *in libro viuentium*: & hoc indicant verba ſequentia; *Et cum iuſtis non ſcribantur*.

8. Obijcitur 2. illud Exodi 32.32. *Aut dimitte eis hanc noxam; aut, ſi non facis, dele me de libro tuo, quem ſcripſiſti.* Reſpondet Burgenſis, per librum non intelligi hic librum vitæ ſecundum prædeſtinationem Dei, prout à nobis ſumitur; ſed librum, in quo geſta inſignium virorum populi Iſrael deſcribebantur: quem appellat Librum iuſtorum. Burgenſem reprehendit Turingus, probans ex contextu, Moſem locutum eſſe de libro prædeſtinationis. Nam ſtatim Deus reſpondit illi, his verbis; *Non, ſed qui peccauerit, delebo eum de libro meo*. Hoc tamen non obſtat. Poteſt enim ſic intelligi; Non volo quenquam delere de libro virorum illuſtrium, niſi qui peccauerit. Et ſic optimè ſubſiſtit explicatio Burgenſis.

9. Auguſtinus quæſt. 247. ſuper Exodum, putat Moſen hoc dixiſſe ex quadam confidentia. Sicut enim non timebat ſe delendum eſſe de libro vitæ; ita etiam ſine hæſitatione confidebat, dimittendum eſſe à Deo peccatum populi. Lyranus & Carthuſianus, dicunt, Moſen hoc poſtulaſſe ſecundum affectum naturalem, quem erga populum ſuum oſtendebat. Simile quid dicemus paulo poſt de Apoſtolo.

10. Obijcitur 3. illud Rom. 9.3. *Optabam ego anathema eſſe à Chriſto pro fratribus meis.* Reſpondent Hieronymus, Anſelmus, & Caietanus in Commentario, Apoſtolum loqui de eo tempore, quo adhuc erat in Iudaiſmo; ac de zelo & amore, quo tunc proſequebatur populum Iſrael, & antiquæ legis ceremonias, cõtra nouum Chriſti Euangelium. Tunc enim cupiebat eſſe anathema & ſeparatus à Chriſto, vt fratrum ſuorum, id eſt, Iudęorũ leges tueretur. Hæc expoſitio videtur eſſe conformis textui. Nam Apoſtolus capite præcedenti multa d xerat,

rat; quæ videbantur eſſe contra Iudæos: & iam iterum cap. 9. acturus erat de eorum excluſione à gratia Euangelij. Ne ergo putarent hoc proficiſci ex maleuolo animo; affirmat ſe magno dolore affici propter illorum reprobationem: & in eius rei confirmationem adducit naturalem affectum, quo olim ſuam gentem & ceremonias proſequebatur.

CAPVT XV.

De Reprobatione.

EX ijs, quæ dicta ſunt de prædeſtinatione, facilius intelligentur, quæ deinceps dicturi ſumus de reprobatione. De qua hęc diſputari poſſunt. 1. quid & quotuplex ſit reprobatio. 2. qui ſint effectus reprobationis. 3. quæ ſit cauſa reprobationis in adultis. 4. quæ ſit cauſa reprobationis in paruulis. 5. quo ordine facta ſit reprobatio. 6. an reprobatio cohæreat cum libertate arbitrij. 7. an Deus det omnibus adultis ſufficientia media ad ſalutem. 8. an etiam paruulis.

I. QVAESTIO.

Quid & quotuplex ſit Reprobatio.

1. REprobatio propriè ſignificat reiectionem, & apud Theologos duobus modis vſurpatur. Primo, pro reiectione à gratia. Secundo, pro reiectione à gloria. Poſterior acceptio longè vſitatior eſt. Iuxta hanc intelligi debent hæ definitiones. Prima Magiſtri in 1. d. 40. *Reprobatio eſt præſcientia iniquitatis quorundam, & præparatio damnationis eorundem.* Item hæc Durandi ibidem, q. 2. *Reprobatio eſt præuiſio ineptitudinis alicuius ad vitam æter-*

Digitized by Google

æternam, & propoſitum excludendi ab ea. Item hæc Molinæ 1. p. quæſt. 23. art.*3. Reprobatio eſt iudicium æternum, quo creatura rationalis à Deo iudicatur indigna vita æterna, & digna pœna æterna, cum propoſito eam perpetuo excludendi à regno cœleſti, aut ſimul etiam puniendi cruciatibus æternis, prout fuerint ipſius peccata.* At D. Thomas 1.p.quæſt.23.art.3. videtur eam ſumpſiſſe, quatenus includit vtranque reiectionem, tàm à gratia, quàm à gloria. Sic enim habet; *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.*

2. Ex hac diſtinctione facilè ſoluitur illa quæſtio, An reprobatio directè opponatur prædeſtinationi? Si enim ſumatur pro reiectione à gratia, opponitur prædeſtinationi, quæ ſecundum Auguſtinum, eſt præparatio gratiæ. Si pro reiectione à gloria, opponitur electioni ad gloriam, ſeu approbationi. Et altero horum modorum intelligendi ſunt, qui aſſerũt opponi. Quod ſi, tàm prædeſtinatio, quàm reprobatio, ſumatur in vſitatiori ſignificatione, nempe prædeſtinatio pro præparatione gratiæ; & reprobatio pro reiectione à gloria; iam directè non opponuntur. Et hoc ſenſu negat opponi Ludouicus Molina loco citato. Ex eadem diſtinctione explicandus eſt Scotus in 1.d.41.q.1. vbi duplicem facit reprobationem: vnam permiſsiuam; alteram punitiuam. Per priorem intelligit reiectionem à gratia; per poſteriorem verò, reiectionem à gloria.

II. QVAESTIO.

Qui ſint effectus Reprobationis.

1. PRima Concluſio. Effectus reprobationis in adultis ſunt quatuor. Primus eſt, permiſsio peccati. Secundus, obduratio in peccato. Tertius, excluſio à regno cœleſti. Quartus, inflictio pœnæ ſenſus. Duo priores pertinent ad reprobationem, quatenus reprobatio ſumitur pro reiectione à gratia. Duo poſteriores ad reprobatio-

probationem propriè dictam, vt ſignificat reiectionem à gloria. Caluiniſtæ addunt quintum effectum, nempe ipſum peccatum. Hi pridem à nobis refutati ſunt in Opuſculo, de Authore peccati.

2. Permiſsio peccati in eo conſiſtit, quod cùm Deus præuideat peccatum eſſe futurum, niſi impediat, nolit tamen impedire, cùm poſsit. Poteſt autem duobus modis impedire. Primo, ſubtrahendo concurſum generalem ad actum peccati. Secundo, dando gratiam congruam. Hic poſterior modus pertinet ad noſtrum propoſitum. Itaque permiſsio peccati, eſt negatio ſeu ſubtractio gratiæ alicuius præuenientis, qua Deus præuidet impediendum peccatum, ſi daretur.

3. Eſt autem duplex peccati permiſsio. Vna, qua permittit aliquem labi in primum peccatum. Altera, qua permittit illum in peccato perſeuerare. Prior ſimpliciter vocari ſolet *permiſsio*; poſterior; *obduratio, induratio, excæcatio, aggrauatio, deſpectio, reprobus ſenſus*. Et quamuis vtraq; ſit quædam ſubtractio gratiæ congruæ; neutra tamen tollit gratiam neceſſariam & ſufficientem. Nam Deus, vt infra dicam, q. 7. dat omnibus ſufficiens auxilium gratiæ, quo, ſi vellent, poſſent non peccare: Et cùm peccarint, poſſent reſurgere. Sed quia ſimul præuidet, ſi daret illis maiora auxilia, fore, vt non peccarent; aut ſi peccaſſent, vt reſurgerent; & tamen negat illis maiora auxilia, ideò dicitur permittere peccatum, & perſeuerantiam in peccato.

4. Secunda Concluſio. Effectus reprobationis in paruulis ſunt tres. Primus eſt, permiſsio contrahendi peccatum originale. Secundus, permiſſio moriendi in peccato originali. Tertius, excluſio à gloria. Prima illa permiſſio fit à Deo, quatenus negat primam gratiam iuſtificantem, quæ præueniat & impediat, ne peccatum originis contrahatur; vt factum putamus in B. Virgine Maria. Altera permiſsio fit, quatenus negat Baptiſmum, aut aliud remedium contra peccatum originale,

Digitized by Google

An autem præter has duas permiſſiones, & excluſionem à gloria, debeat addi quartus effectus, nempe inflictio pœnæ, diſputari ſolet. Sunt, qui putant, paruulos dolere de amiſſa beatitudine, & hanc eſſe illorum pœnam. Alij addunt, torqueri etiam flammis infernalibus. Rectius ſentiunt, qui vtrunq; negant. De quo alibi.

III. QVÆSTIO.

Quæ ſit cauſa reprobationis in adultis?

1. DIxi duplicem eſſe reprobationem: vnã, qua quis reijcitur à gratia; alteram, qua excluditur à gloria. Vtriuſque duo ſunt effectus in adultis: illius quidem, permiſſio peccati, & obduratio; huius verò, excluſio à gloria, & inflictio pœnæ ſenſus. Eſt ergo quæſtio, an ex parte hominis adulti ſit aliqua cauſa, præſertim meritoria, horum 4. effectuum.

2. Prima Concluſio. Permiſſio primi peccati, aliquando nullam habet cauſam in eo, qui labitur; aliquãdo habet. In eo habet, qui originali obſtrictus eſt. In duplici hominum genere non habet. Primo, in ijs, qui originale non contraxerant, cuiuſmodi fuerunt primi parentes in ſtatu innocentiæ. Hi enim permiſſi ſunt labi ſine præuia illorum culpa, aut merito. Secundo in ijs, qui quidem nati ſunt in peccato originali, ſed ab eo per baptiſmum iuſtificati. In his enim nihil eſt, quare permittantur labi in primum peccatum actuale. Sola Dei voluntas ſufficit. An autem hæc permiſſio referri poſsit in peccatum primi parentis, tametſi dubium ſit, probabiliter tamen aſſeri poteſt. Quamuis enim hoc peccatum in ipſo deletum fuerit per pœnitentiam, mãſit tamen aliqua obligatio in poſteris, non ſolum contrahendi peccatum originale, ſed etiam carendi gratia congrua, cuius negatione fit, vt aliquis labatur in peccatum actuale.

3. Se-

3. Secunda Concluſio. Obduratio, qui eſt ſecundus effectus reprobationis, ſemper habet cauſam meritoriã in eo, qui obduratur, nempe peccata præcedentia. Qui enim peccando deſeruit Deum, meretur ſanè, vt viciſſim à Deo deſeratur, vt habet D. Auguſtinus in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 6. & alibi. Et colligitur ex Scripturis. Rom. 1. 25. *Commutauerunt veritatem Dei in mendacium, & coluerunt & ſeruierunt creaturæ potius, quam creatori. Propterea tradidit illos Deus in paſsiones ignominiæ.* Et infra; *Sicut non probauerunt Deum habere in notitia; tradidit illos Deus in reprobum ſenſum.* Et 2. Theſſal. 2. 10. *Eo quod charitatem veritatis non receperunt, vt ſalui fierent; ideo mittet illis Deus operationem erroris.*

4. Tertia Concluſio. Reliqui duo effectus ſunt, excluſio à regno cœleſti & inflictio pœnæ ſenſus. Vtriuſq; meritoria cauſa eſt peccatum. Hoc docent Scripturæ. Matth. 25. 41. *Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt Diabolo & Angelis eius. Eſuriui enim, & non dediſtis mihi manducare.* Rom. 2. 9. *Ira & indignatio in omnem animam hominis operantis malum.* Idem docet D. Aug. lib. 3. contra Iulian. c. 18. cum ait; *Bonus eſt Deus, iuſtus eſt Deus: poteſt ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt; non poteſt ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt.*

5. Hinc refellitur præcipuus Caluiniſtarum error, de æterna prædeſtinatione ad mortem ante præuiſa peccata, ex ſolo Dei beneplacito; quod ſic oſtendo. Deus in tempore neminem excludit à gloria, & condemnat ad mortem, niſi propter peccata, vt iam probatum eſt: Ergo ab æterno neminem efficaciter decreuit excludere à gloria & cõdemnare ad mortẽ, niſi propter peccata: Ergo æterna prædeſtinatio ad mortẽ non eſt facta ante præuiſa peccata, ex ſolo Dei beneplacito. Prior conſequentia probatur ex regula Auguſtini ſuperius aſſignata. Poſterior probari debet ex ijs, quæ cap. præcedenti dicta ſunt de efficaci prædeſtinatione ad gloriam. Et confirmatur, quia ſi Deus ante præuiſa peccata

prędeſtinaſſet certos homines ad mortem, ex mero ſuo beneplacito; omnino ſequeretur, Deum eſſe Authorem peccati, quod quidem concedit Caluinus, ſed alio loco à me refutatum eſt. Vide plura ſeq. cap.

6. Obijciunt Caluiniſtæ illud Roman. 9. 11. *Cum nondum nati fuiſſent, aut aliquid boni egiſſent, aut mali (vt ſecundum electionem propoſitum Dei maneret) non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt ei, quia maior ſeruiet minori. ſicut ſcriptum eſt, Iacob dilexi, Eſau odio habui.* Et infra; *Non eſt volentis, neq; currentis, ſed Dei miſerentis.* Et iterum; *Cuius vult, miſeretur, & quem vult indurat.* Et rurſum; *In hoc ipſum excitaui te, vt oſtendam in te virtutem meam.* Et denique; *An non habet poteſtatem figulus luti, ex eadem maſſa, facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Ex his omnibus concludunt, Deum ex ſolo ſuo beneplacito, nullo reſpectu bonorum aut malorum operum, alios ad vitam, alios ad mortem prædeſtinare. Reſpondeo. Apoſtolus in illo, & ſequentibus capitibus, ex profeſſo diſputat, Iudæos repelli à gratia Euangelica propter incredulitatem; gentes admitti, ex Dei miſericordia. Et quia poterant dicere Iudæi, non ſe ſolos, ſed etiam gentiles eſſe incredulos; ac proinde, non ſe magis, quàm illos excludi oportere; reſpōdet D. Paulus, Deum in pari duorum cauſa, poſſe vni plus largiri, quàm alteri. Par erat cauſa Iacobi & Eſau, & tamen Deus vnum alteri prætulit in temporali benedictione. Quare: quia ſic illi viſum eſt. Par erat cauſa Pharaonis & Nabuchodonoſoris, & tamen alterius miſertus eſt Deus, alterum reliquit obduratum. Quæ cauſa? Dei voluntas, *Miſeretur, cuius vult; indurat, quem vult.* Et ex duobus peccatoribus, qui luto viliores ſunt, alterum aſſumit ad gratiam, ex miſericordia; alterum relinquit in peccato, ex iuſtitia.

7. Hinc duo colligas. Vnum eſt, ſi comparatè quæras, cur è duobus peccatoribus, ſiue ſolo originali, ſiue etiam actuali peccato infectis, Deus vni maiorem exhibeat miſericordiam, quàm alteri; non aliam eſſe cauſam,

ſam, quàm Dei voluntatem. Huc ſpectat illud Apoſtoli, *O altitudo.* Nec de hoc contendimus cum Caluiniſtis. Alterum eſt; ſi ſeorſim quæramus, cur Deus hunc aut illum repellat à iuſtitia vel gloria; veram cauſam eſſe, quia peccator & impius eſt. In hoc diſſentimus à Caluino. Nobis fauet Apoſtolus. Quæram enim, cur Iudæi repulſi ſint à gratia Euangelica? Reſpondet Paulus cap. 11.20. *propter incredulitatem.* Fauet Auguſtinus. Si quæram, quare Deus odio habuit Eſau? Reſpondet lib. 1. ad Simplicianum, qu. 2. *Deus non odit Eſau hominem, ſed Eſau peccatorem.* Quare huius vel illius non miſeretur? Reſpondet Epiſt. 105. *Quibus Deus miſericordiam non impertitur, vt non impertiatur, merentur.* Quare Deus indurat aliquos? Reſpondet ibidem; *Quærimus meritum indurationis, & inuenimus.* Denique fauet ipſe Chriſtus in Euangelio, vt ſupra dixi. *Ite maledicti in ignem æternum.* Quare? *Eſuriui enim, & non dediſtis mihi manducare.*

IV. QVAESTIO.

Quæ ſit cauſa reprobationis in paruulis?

1. DIxi ſupra, tres eſſe effectus reprobationis in paruulis. Primus eſt, permiſſio contrahendi peccatum originale. Secundus, permiſſio moriendi in peccato originali. Tertius, excluſio à gloria. Horum cauſa quæritur. Et reſolutio facilis eſt.

2. Permiſſio contrahendi peccatum originale, nullam habet cauſam meritoriã in ipſis paruulis, ſed in primo parente. Ideo enim permiſſi ſunt contrahere peccatum originale, quia primus illorum parens hoc meritus eſt per ſuam inobedientiam & præuaricationem. Rom. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit.* Et infra verſ. 19. *Per inobedientiam vnius hominis, peccatores conſtituti ſunt multi.*

3. Permiſſio moriendi in peccato originali, & excluſio à regno cœleſti, non aliam habent cauſam, quàm

ipſum peccatum, quod in ipſis contractum eſt. Propter hoc enim digni cenſentur, qui ſine remedio decedant ex hac vita, & à regno excludantur. Sunt tamen aliqui Theologi, qui diſtinguant inter paruulos cum peccato originali decedentes. Nam quibuſdam nulla humana diligentia applicari poteſt baptiſmus, quia moriuntur in vtero materno, antequam baptizari poſsint. Alijs poteſt quidem adhiberi baptiſmus, non tamen reipſa adhibetur, propter parentum malitiam aut negligentiam. Dicunt ergo paruulos prioris generis excluſos eſſe à gloria, in præſcientia Dei, propter præuiſum peccatum primi parentis; reliquos, propter præuiſam perſeuerantiam in peccato originali. Vide Gabrielem Vaſquez 1. p. diſp 95. cap. 6.

V. QVÆSTIO.

Quo ordine facta ſit reprobatio.

1. DE ordine prædeſtinationis dictũ eſt aliquid capite præcedente. Hic tam prædeſtinationis, quàm reprobationis ordo ſimul explicandus eſt. Caluinus putat eundem eſſe ordinem vtriuſque. Nam in primo inſtanti putat Deum ante præuiſa omnia opera, quoſdam efficaciter elegiſſe ad gloriam, alios deſtinaſſe ad interitum. In ſecundo, ordinaſſe peccatum Adâmi & totius humani generis, eo fine, vt iuſtitiam ſuam erga reprobos, & miſericordiam erga prædeſtinatos poſſet exercere. In tertio, dediſſe prædeſtinatis Chriſtum redemptorem, fidem, iuſtificationem & perſeuerantiam; reprobos reliquiſſe ſine omni præſidio gratiæ, ac inſuper inſtigaſſe ad peccatum, vt iuſtè puniri poſſent. Hæc omnia à nobis refutata ſunt in Opuſculo de Prædeſtinatione Caluiniſtarum.

2. Ex noſtra ſententia, ordo prædeſtinationis & reprobationis hic eſt. Primo, Deus ſtatuit creare totum genus humanum ad æternam beatitudinem, & ſimpli-

ci

ci affectu deſiderauit, omnes ad eam peruenire. Secundo, ex hac voluntate, decreuit illis dare gratiam in ſtatu innocentiæ, permittens illis liberum vſum arbitrij, in quo continetur etiam permiſsio peccati. Tertio, vidit primum hominem cum tota ſua poſteritate labi, id eſt, vidit actuale peccatum Adami, in quo omnes peccauerunt. Nihil adhuc dico de originali in ſingulis contracto. Quarto, volens remedium homini lapſo præparare, prædeſtinauit Chriſtum & merita eius. Quinto, ſtatuit merita Chriſti diuerſo modo applicare hominibus. Nam B. Virginem voluit præſeruare à peccato originali per merita Chriſti; reliquos omnes permiſit concipi in originali. Hi iterum diuiſi ſunt. Nam quoſdam paruulos reprobauit propter originale; alijs ex ſola miſericordia baptiſmum, vel aliud remedium conceſsit, & ad vitam prædeſtinauit. Adultis vero omnibus prouidit de ſufficienti gratia; quanquam alijs maiorem, alijs minorem largiri decreuerit. Sexto, abſolutè vidit, hos benè vſuros gratia, illos malè. Septimo, abſolutè voluit his dare præmium æternum, illis ſupplicium & damnationem æternam.

VI. QVAESTIO.

An reprobatio cohæreat cum libertate arbitrij noſtri.

1. DVo quæri poſſunt, vt ſupra dixi in ſimili quæſtione de prædeſtinatione. Vnum, quod in titulo proponitur. Alterum, an effectus reprobationis ſint in noſtra poteſtate. Quod de ſolis adultis intelligi debet, non de paruulis.

2. Prima Concluſio. Reprobatio non tollit vel impedit vſum liberi arbitrij in adultis. Ratio eſt, quia includit duplicem actum, præſcientiam & decretum Dei: ſed nec præſcientia, nec decretum Dei impedit noſtram libertatem, vt ſupra probatum eſt: Ergo nec reprobatio.

3. Secunda Concluſio. Permiſſio peccati, ſeu negatio maioris gratiæ, qui eſt primus effectus reprobationis, non eſt in noſtra poteſtate; quamuis in noſtra poteſtate ſit, gratiæ datæ & conceſſæ, quantumuis paruæ & remiſſæ, aſſenſum aut diſſenſum præbere, vt iam ſæpè ex Concilio Tridentino & Scriptura dictum eſt. Reliqui tres effectus, nimirum obduratio, excluſio à regno, & inflictio pœnæ, eatenus ſunt in noſtra poteſtate, quatenus liberè peccando, ea nobis mala accerſimus. Hoc ſenſu intelligi poteſt illud Ezech. 18. 32. *Nolo mortem peccatoris;* cum illo Oſeæ 13. 9. *Perditio tua ex te Iſrael.*

VII. QVÆSTIO.

An Deus det omnibus adultis ſufficientia media ad ſalutem.

1. TRiplex eſt difficultas. Prima de reprobis. Altera de obduratis. Tertia de gentilibus. Hi enim non videntur habere ſufficiẽtem gratiam ad ſalutem. Nam reprobi, non ad ſalutem, ſed ad ſupplicium à Deo deſtinati ſunt, vt argumentantur Caluiniſtæ. Obdurati penitus à Deo deſeruntur in pœnam præcedentium peccatorum. Gentiles non habent fidem, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo. Reſpondebo de ſingulis per totidem concluſiones.

2. Prima Concluſio. Deus offert ſufficientem gratiam, non ſolum prædeſtinatis, ſed etiam reprobis. Ratio ſumitur ex generalibus principijs in Scriptura fundatis. 1. quia Chriſtus omnes ad ſe inuitat, tam reprobos, quam prædeſtinatos. 2. pro omnibus Sacramenta inſtituit. 3. omnibus imponit præceptum fidei, baptiſmi & pœnitentiæ. 4. omnes hortatur ad præceptorum obſeruationem. Denique, teſte Apoſtolo, *vult omnes ſaluos fieri, & neminem perire.* Hæc non poſſunt fieri ſine ſufficienti gratia: Ergo ſi ſerio vult hæc fieri (ſalua tamen libertate arbitrij noſtri) debet omnibus, quantum in ſe eſt, ꝓuidere media, quibus id præſtare poſsint, ſi velint.

3. Quod

3. Quod autem objicitur, reprobos non ad ſalutem, ſed ad ſupplicium deſtinatos eſſe; diſtinguendum eſt. Poteſt enim dupliciter intelligi. Primò, reprobos ſola Dei voluntate, nulla ipſorum culpa, ad ſupplicium ab æterno deſtinatos eſſe: Secundo, reprobos non ſola Dei voluntate, ſed propter præuiſa eorum peccata, ad hoc eſſe deſtinatos. Prior ſenſus eſt falſus & Caluiniſticus; poſterior verus & Catholicus. Hinc non ſequitur, eos omni gratiæ præſidio deſtitui; ſed contrarium potius, eos oblato præſidio non velle vti.

4. Secunda Concluſio. Eandem gratiam offert omnibus peccatoribus, etiam ijs, qui indurati & excæcati ſunt. Probatur 1. ex ijſdem principijs generalibus. Secundo ſpeciatim ex illo Act. 7. 51. *Dura ceruice, & incircunciſis cordibus & auribus: vos ſemper Spiritui Sancto reſiſtitis.* Loquitur de Iudæis obduratis. At hi ipſi mouentur & excitantur à Spiritu Sancto per internam gratiam; alioqui non dicerentur illi reſiſtere. Eodem ſpectat illud Prouerb. 1. 24. *Vocaui & renuiſtis.* Et Matth. 23. 37. *Hieruſalem, Hieruſalem, quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti.* Et cap. 11. 21. *Si in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Hic apertè conſtat, Iudæos induratos habuiſſe tantam gratiam, quanta ſufficiebat ad ſalutem & pœnitentiam; ſed ea vti noluiſſe.

5. Dices; Illi propriè dicuntur obdurati, qui propter ſua peccata à Deo deſeruntur. Deus enim non alio ſenſu dicitur obdurare peccatores, niſi quia negat illis gratiam, vt non poſsint reſipiſcere, vt docet D. Thomas 1. 2. q. 79. art. 3. & alij paſsim. Hinc eſt illud Eccleſiaſtæ 7. 14. *Nemo poteſt corrigere, quem Deus deſpexerit,* id eſt, qui à Deo deſeritur, non poteſt amplius corrigi aut iuuari, quia ſcilicet non accipit amplius gratiam, qua iuuetur & corrigatur. Et illud Ioan. 12. 39. *Non poterant credere, quia dixit Iſaïas, Indurauit cor eorũ,* id eſt, negauit illis gratiam, quæ ad credendum erat neceſſaria. Et illud 2. Ma-

chab.9.19. *Orabat hic ſceleſtus Deum, à quo non eſſet miſericordiam conſecuturus.* Loquitur de Antiocho Rege, qui ne quidem orando potuit impetrare gratiam & reconciliationem à Deo; adeo fuit deſertus, & omni ſalutis præſidio deſtitutus. Accedit authoritas D. Auguſtini, qui in expoſitione quarundam propoſitionum Epiſtolæ ad Romanos, prop.62. exemplo Pharaonis docet, obduratos non amplius peccare, etiamſi Deo non obediant, eo quod non habeant ſufficientem gratiam, quæ ad obediendum requiritur.

6. Reſpondeo. Homines duplici nomine dicuntur in ſuis peccatis obdurati. Primo, ex ſua parte, quia Deo vocanti ad pœnitentiam nolunt obedire, obdurando cor ſuum, & inſpirationem Dei reſpuendo, iuxta illud; *Vocaui, & renuiſtis:* & illud; *Vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis.* Hinc alibi monentur peccatores, vt non obdurent cor ſuum, quando à Deo vocantur, Pſal. 94:8. *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra.* Secundo, ex parte Dei, qui propter eorum peccata ipſos deſerit, non quidem negando communem & ſufficientem gratiam, ſed ſubtrahendo maiora & efficaciora ſubſidia, quæ benè agentibus dari ſolent. Hoc ſenſu intelligendus eſt D. Thomas & alij.

7. Ad locum Eccleſiaſtæ reſpondeo, peccatorē non poſſe corrigi aliorum conſilijs & ſuaſionibus, niſi Deus per ſuam gratiam iuuet. Vnde quamdiu quis à Deo deſeritur, nulla ſpes eſt conuertendi illum à peccato. Non deſeritur autem in neceſſitate. Quod ex Euangelio adfertur, Iudæos non potuiſſe credere, dupliciter intelligi poteſt. Primo, non potuiſſe credere ex defectu gratiæ. Hoc falſum eſt, quia ſi Tyrij & Sidonij habuiſſent tantam gratiam, quantam Iudæi, reipſa credidiſſent. Secundo, non potuiſſe credere, ſalua Iſaiæ prædictione, quæ non poterat eſſe falſa. Hæc autem prædictio ſupponebat, eos ex mera malitia non credituros. Vide Auguſtinum tract. 53. in Ioan. Quod attinet ad Antiochū,

non

non petebat ipſe à Deo gratiam aut remiſſionem peccati, ſed libertatem à cruciatu corporis. Hanc ideo non impetrauit, quia non verè dolebat de peccatis. Auguſtinus ſuam illam ſententiam poſtea correxit. Nam libr. 1. Retract. cap. 23. & lib. de prædeſt. Sanct. cap. 3. multa reuocauit, quæ in illa propoſitione 62. affirmauerat. Vnde cenſeri debet reuocaſſe etiã illud de Pharaone; præſertim cum ex Scriptura conſtet, Pharaonem reuera peccaſſe, quod nollet Deo obedire, & populum dimittere (Exod. 9. 27.) ſicut peccarunt Iudæi, quod Chriſti fidem non acceptarent, Ioan. 15. 22.

8. Tertia Concluſio. Etiam gentiles, qui nihil vnquã de Chriſto audierunt, habent ſufficientem gratiam, qua ſaluari poſſent, ſi vellent. Probatur 1. ex generalibus principijs ſupra poſitis. Secundo, ex cap. 1. & 2. Epiſtolæ ad Romanos, vbi Apoſtolus oſtendit, eos habere ſufficientem cognitionem Dei, & poſſe legem naturalem ſeruare, ſi velint: & quidem ſi ſeruent, ſaluari poſſe: ſi nõ ſeruent, inexcuſabiles eſſe. Tertio, ex illo 1. Timot. 2. 4. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Sanè, ſi omnes gentiles vult ſaluari, & veritatem fidei agnoſcere, debet illis prouidere de ſufficienti medio, quo id conſequantur; alioqui fruſtra id vellet.

9. Obiicitur 1. Si ita eſt, cur non dat illis fidem, ſine qua ſalui eſſe non poſſunt? Reſpondeo. Quia propter ſua peccata indigni ſunt. Vbi aduerte, Deum non vno ac eodem tempore dare omnia gentilibus, quæ ad ſalutem neceſſaria ſunt: ſed ſeruato ordine, incipit à minoribus, & paulatim progreditur ad maiora. Nam primum excitat illos ad dolorem de peccatis præteritis. 2. ad legem naturalem in futurum ſeruandam. 3. ad eleemoſynas & alia bona opera rectæ rationi conſentanea. 4. ad rogandum & impetrandum aliquid à Deo. Si hæc omnia præſtent, ad maiora præparantur, præſertim ad fidem Chriſti acceptandam. Si non præſtant, ipſis im-

putandum eſt. Exemplum habemus in Cornelio, qui ſeruando legem naturalem, dando eleemoſynas, inuocando Deum, impetrauit tandem, vt ab Angelo monitus, & ab Apoſtolo inſtructus, veram fidem & baptiſmum perciperet. Quod Cornelio contigit, omnibus euenire poteſt, qui legem ſeruant. Vide D. Thomam q. 14. de Veritate art. 11. ad 1.

10. Obijcitur 2. illud Act. 14. 15. *Deus in præteritis generationibus dimiſit omnes gentes ingredi vias ſuas.* Reſpondeo. Poteſt hoc dupliciter intelligi. Primo, abſolutè, vt dimiſerit omnes gentes ſine vllo gratiæ præſidio. Secundo, comparatè, vt non dederit illis tanta ſubſidia, quanta vel Iudæis in veteri lege, vel Chriſtianis in noua. Prior ſenſus eſt falſus; poſterior verus. Tametſi enim gentiles habuerint communia præſidia à Deo, quibus ſaluari poſſent, ſi vellent; non tamen habuerunt legem ſcriptam, nec Prophetas, ſicut Iudæi: multo minus legem gratiæ, Chriſtum, & Apoſtolos, ſicut Chriſtiani. *Non fecit taliter omni nationi (inquit Dauid) & iudicia ſua non manifeſtauit eis.* Vide D. Proſperum lib. 2. de Vocatione gentium cap. 1.

11. Supereſt vna communis obiectio, quæ ſumitur ex illo Ioan. 6. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum.* Et infra v. 45. *Omnis, qui audiuit & didicit à Patre, venit ad me.* Ex vtroque loco ſic argumentor: Nemo poteſt venire ad Chriſtum, niſi ſit tractus à Patre: At Pater non trahit omnes: Ergo non omnes poſſunt venire. Maior patet ex priori loco. Minor probatur, quia omnis, qui trahitur à Patre, venit ad Chriſtum, vt patet ex poſteriori: At conſtat non omnes venire: Ergo non omnes trahuntur. Reſpondeo. Certum eſt, neminem poſſe venire, niſi ſit tractus à Patre. Falſum eſt, non omnes trahi. Omnes trahuntur; ſed non omnes veniunt. Illi trahuntur, qui audiunt à Patre: illi veniunt, qui diſcunt à Patre. Vnde Chriſtus, cum ait; *Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*; diſtinguit illa duo, *Audire à Patre,*

Digitized by Google

Patre, &, *Diſcere à Patre.* Nec dixit; *Omnis, qui audiuit à Patre, venit ad me.* (Hoc enim falſum eſt, vt patet ex illo, *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra*) ſed dixit; *Omnis, qui audiuit à Patre, &* ſimul *didicit, venit ad me.*

VIII. QVAESTIO.

An Deus det omnibus paruulis ſufficientia media ad ſalutem.

1. TRia certa ſunt. Primo, infantes propter defectum vſus rationis, non poſſe vti gratia actuali; ac proinde eam ipſis non conferri. Secundo, non habere eos in noua lege aliud præſidium ordinarium, quo ſaluentur, præter baptiſmum. Tertio, multos hoc præſidio deſtitui ex diuina diſpoſitione & voluntate; præſertim eos, qui ſola vi naturæ moriuntur in vtero materno; aut qui in lucem editi, citius decedunt, quam aqua adhiberi poſſit.

2. Dices; quomodo ergo verum eſt, quod ait Apoſtolus, Chriſtum *pro omnibus mortuum eſſe?* aut ſi pro omnibus mortuus eſt, quomodo huiuſmodi infantes non poſſunt eſſe participes illius tanti beneficij? Reſpondeo. D. Proſper in libro ad obiectiones Vincentianas cap. 1. & ad capitula Gallorum cap. 9. dicit, Chriſtum mortuum eſſe pro omnibus quoad magnitudinem & potentiam pretij. Sed de hoc alibi dictum eſt.

CAPVT

CAPVT XVI.

De differentia inter Caluiniſtas, Pelagianos, & Catholicos in negotio Prædeſtinationis & Reprobationis.

HOc caput pertinet ad complementum totius doctrinæ de prædeſtinatione & reprobatione. Eſt autem difficultas in duobus punctis. Primo, an prædeſtinatio ad vitam facta ſit ex præuiſis meritis; an ex ſola Dei liberalitate? Secundo, an prædeſtinatio ad mortem facta ſit ex præuiſis peccatis; an ex ſolo Dei beneplacito? In priori puncto Pelagiani errant; in poſteriori Caluiniſtæ. Pelagiani dicunt, hominem prædeſtinari ad vitam æternam ex præuiſis meritis liberi arbitrij; nec opus eſſe gratia Dei ad vitam æternam conſequendam. Caluiniſtę docent, prædeſtinari ad mortem & damnationem æternam, ex ſolo Dei arbitrio & beneplacito, non autem ex præuiſa culpa vel peccato. Catholici vtriſque aduerſantur. Contra Pelagianos defendunt, merita liberi arbitrij non ſufficere ad vitam æternam, ſed requiri gratiam Dei, quæ gratuito nobis confertur. Contra Caluiniſtas docent, neminem à Deo prædeſtinari ad mortem, niſi ex præuiſa culpa. Hæc ſumma controuerſiæ eſt. Eam paucis quæſtionibus explicabo hoc ordine. 1. quid ſentiant Caluiniſtæ de prædeſtinatione. 2. quid Pelagiani. 3. quid Catholici. 4. hinc colligetur, in quo diſſentiant inter ſe Caluiniſtæ, Pelagiani & Catholici. 5. ſoluentur obiectiones cuiuſdam Bataui Caluiniſtæ, qui nuper conatus eſt oſtendere, Bellarminum & multos alios Catholicos planè idem docere de prædeſtinatione, quod Caluinus docet.

I. QVÆ-

I. QVÆSTIO.

Quid ſentiant Caluiniſtæ de Prædeſtinatione?

1. CAluini ſentẽtia de prędeſtinatione ſæpè à me explicata & refutata eſt. Poteſt autẽ reuocari ad has quatuor concluſiones.

I. Vtraque prædeſtinatio, tam ad vitam, quam ad mortem, in æterno Dei conſilio, prior ſeu anterior eſt præuiſione peccati originalis, & cuiuſcunque alterius, ſiue boni, ſiue mali operis.

II. Vtraque facta eſt ex mero Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominis. Itaque nulla eſt cauſa prædeſtinationis, ſiue ad vitam, ſiue ad mortem, niſi ſola & nuda Dei voluntas.

III. Circa eos, quos ab æterno prædeſtinauit ad vitam, tria præſtat Deus in tempore. Primo, largitur illis fidem iuſtificantem, quam amittere non poſſunt. Secundo, dat illis gratiam actualem, quæ nec ſufficiens eſt ad ſeruanda Dei præcepta, & libertatem arbitrij tollit. Tertio, peccata illorum, quantumuis grauia, non imputat; neque ea ſanat per iuſtitiam inhærentem, quæ nulla eſt; ſed tegit per iuſtitiam imputatiuam, quæ in ſolo Chriſto eſt.

IV. Circa alios, quos ad mortem & damnationem prędeſtinauit, etiam tria præſtat. Primo, negat illis fidẽ & omnem gratiam. Secundo, impellit & neceſsitat illos ad peccandum. Tertio, miſerè illos decipit ac illudit, & in æterna ſupplicia illuſos præcipitat.

2. Hæ quatuor concluſiones Caluini breuiter explicandæ, ſeu potius probandæ ſunt ex verbis & ſententiis Caluini, ac aliorum, qui illum ſequuntur.

I. Caluini Concluſio.

3. Vtraque Prædeſtinatio, tam ad vitam, quam ad mortem, in æterno Dei conſilio, prior ſeu anterior eſt præuiſione peccati originalis, & cuiuſcunque alterius ſiue boni, ſiue mali operis.

4. Hanc

Digitized by Google

ipſum peccatum, quod in ipſis contractum eſt. Propter hoc enim digni cenſentur, qui ſine remedio decedant ex hac vita, & à regno excludantur. Sunt tamen aliqui Theologi, qui diſtinguant inter paruulos cum peccato originali decedentes. Nam quibuſdam nulla humana diligentia applicari poteſt baptiſmus, quia moriuntur in vtero materno, antequam baptizari poſsint. Alijs poteſt quidem adhiberi baptiſmus, non tamen reipſa adhibetur, propter parentum malitiam aut negligentiam. Dicunt ergo paruulos prioris generis excluſos eſſe à gloria, in præſcientia Dei, propter præuiſum peccatum primi parentis; reliquos, propter præuiſam perſeuerantiam in peccato originali. Vide Gabrielem Vaſquez 1. p. diſp 95. cap 6.

V. QVÆSTIO.

Quo ordine facta ſit reprobatio.

1. DE ordine prædeſtinationis dictũ eſt aliquid capite præcedente. Hic tam prædeſtinationis, quàm reprobationis ordo ſimul explicandus eſt. Caluinus putat eundem eſſe ordinem vtriuſque. Nam in primo inſtanti putat Deum ante præuiſa omnia opera, quoſdam efficaciter elegiſſe ad gloriam, alios deſtinaſſe ad interitum. In ſecundo, ordinaſſe peccatum Adâmi & totius humani generis, eo fine, vt iuſtitiam ſuam erga reprobos, & miſericordiam erga prædeſtinatos poſſet exercere. In tertio, dediſſe prædeſtinatis Chriſtum redemptorem, fidem, iuſtificationem & perſeuerantiam; reprobos reliquiſſe ſine omni præſidio gratiæ, ac inſuper inſtigaſſe ad peccatum, vt iuſtè puniri poſſent. Hæc omnia à nobis refutata ſunt in Opuſculo de Prædeſtinatione Caluiniſtarum.

2. Ex noſtra ſententia, ordo prædeſtinationis & reprobationis hic eſt. Primo, Deus ſtatuit creare totum genus humanum ad æternam beatitudinem, & ſimplici-

ci affectu deſiderauit, omnes ad eam peruenire. Secundo, ex hac voluntate, decreuit illis dare gratiam in ſtatu innocentiæ, permittens illis liberum vſum arbitrij, in quo continetur etiam permiſsio peccati. Tertio, vidit primum hominem cum tota ſua poſteritate labi, id eſt, vidit actuale peccatum Adami, in quo omnes peccauerunt. Nihil adhuc dico de originali in ſingulis contracto. Quarto, volens remedium homini lapſo præparare, prædeſtinauit Chriſtum & merita eius. Quinto, ſtatuit merita Chriſti diuerſo modo applicare hominibus. Nam B. Virginem voluit præſeruare à peccato originali per merita Chriſti; reliquos omnes permiſit concipi in originali. Hi iterum diuiſi ſunt. Nam quoſdam paruulos reprobauit propter originale; alijs ex ſola miſericordia baptiſmum, vel aliud remedium conceſsit, & ad vitam prædeſtinauit. Adultis vero omnibus prouidit de ſufficienti gratia; quanquam alijs maiorem, alijs minorem largiri decreuerit. Sexto, abſolutè vidit, hos benè vſuros gratia, illos malè. Septimo, abſolutè voluit his dare præmium æternum, illis ſupplicium & damnationem æternam.

VI. QVAESTIO.

An reprobatio cohæreat cum libertate arbitrij noſtri.

1. DVo quæri poſſunt, vt ſupra dixi in ſimili quæſtione de prædeſtinatione. Vnum, quod in titulo proponitur. Alterum, an effectus reprobationis ſint in noſtra poteſtate. Quod de ſolis adultis intelligi debet, non de paruulis.

2. Prima Concluſio. Reprobatio non tollit vel impedit vſum liberi arbitrij in adultis. Ratio eſt, quia includit duplicem actum, præſciētiam & decretum Dei: ſed nec præſcientia, nec decretum Dei impedit noſtram libertatem, vt ſupra probatum eſt: Ergo nec reprobatio.

 3. Se-

Digitized by Google

3. Secunda Concluſio. Permiſſio peccati, ſeu negatio maioris gratiæ, qui eſt primus effectus reprobationis, non eſt in noſtra poteſtate; quamuis in noſtra poteſtate ſit, gratiæ datæ & conceſſæ, quantumuis paruæ & remiſſæ, aſſenſum aut diſſenſum præbere, vt iam ſæpè ex Concilio Tridentino & Scriptura dictum eſt. Reliqui tres effectus, nimirum obduratio, excluſio à regno, & inflictio pœnæ, eatenus ſunt in noſtra poteſtate, quatenus liberè peccando, ea nobis mala accerſimus. Hoc ſenſu intelligi poteſt illud Ezech. 18. 32. *Nolo mortem peccatoris;* cum illo Oſeæ 13. 9. *Perditio tua ex te Iſrael.*

VII. QVÆSTIO.

An Deus det omnibus adultis ſufficientia media ad ſalutem.

1. TRiplex eſt difficultas. Prima de reprobis. Altera de obduratis. Tertia de gentilibus. Hi enim non videntur habere ſufficiẽtem gratiam ad ſalutem. Nam reprobi, non ad ſalutem, ſed ad ſupplicium à Deo deſtinati ſunt, vt argumentantur Caluiniſtæ. Obdurati penitus à Deo deſeruntur in pœnam præcedentium peccatorum. Gentiles non habent fidem, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo. Reſpondebo de ſingulis per totidem concluſiones.

2. Prima Concluſio. Deus offert ſufficientem gratiam, non ſolum prædeſtinatis, ſed etiam reprobis. Ratio ſumitur ex generalibus principijs in Scriptura fundatis. 1. quia Chriſtus omnes ad ſe inuitat, tam reprobos, quam prædeſtinatos. 2. pro omnibus Sacramenta inſtituit. 3. omnibus imponit præceptum fidei, baptiſmi & pœnitentiæ. 4. omnes hortatur ad præceptorum obſeruationem. Denique, teſte Apoſtolo, *vult omnes ſaluos fieri, & neminem perire.* Hæc non poſſunt fieri ſine ſufficienti gratia: Ergo ſi ſerio vult hæc fieri (ſalua tamen libertate arbitrij noſtri) debet omnibus, quantum in ſe eſt, ꝓuidere media, quibus id præſtare poſſint, ſi velint.

3. Quod

3. Quod autem obijcitur, reprobos non ad ſalutem, ſed ad ſupplicium deſtinatos eſſe; diſtinguendum eſt. Poteſt enim dupliciter intelligi. Primò, reprobos ſola Dei voluntate, nulla ipſorum culpa, ad ſupplicium ab æterno deſtinatos eſſe: Secundo, reprobos non ſola Dei voluntate, ſed propter præuiſa eorum peccata, ad hoc eſſe deſtinatos. Prior ſenſus eſt falſus & Caluiniſticus; poſterior verus & Catholicus. Hinc non ſequitur, eos omni gratiæ præſidio deſtitui; ſed contrarium potius, eos oblato præſidio non velle vti.

4. Secunda Concluſio. Eandem gratiam offert omnibus peccatoribus, etiam ijs, qui indurati & excæcati ſunt. Probatur 1. ex ijſdem principijs generalibus. Secundo ſpeciatim ex illo Act. 7. 51. *Dura ceruice, & incircuncisis cordibus & auribus: vos ſemper Spiritui Sancto reſiſtitis.* Loquitur de Iudæis obduratis. At hi ipſi mouentur & excitantur à Spiritu Sancto per internam gratiam; alioqui non dicerentur illi reſiſtere. Eodem ſpectat illud Prouerb. 1. 24. *Vocaui & renuiſtis.* Et Matth. 23. 37. *Hieruſalem, Hieruſalem, quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti.* Et cap. 11. 21. *Si in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Hic apertè conſtat, Iudæos induratos habuiſſe tantam gratiam, quanta ſufficiebat ad ſalutem & pœnitentiam; ſed ea vti noluiſſe.

5. Dices; Illi propriè dicuntur obdurati, qui propter ſua peccata à Deo deſeruntur. Deus enim non alio ſenſu dicitur obdurare peccatores, niſi quia negat illis gratiam, vt non poſsint reſipiſcere, vt docet D. Thomas 1. 2. q. 79. art. 3. & alij paſsim. Hinc eſt illud Eccleſiaſtæ 7. 14. *Nemo poteſt corrigere, quem Deus deſpexerit,* id eſt, qui à Deo deſeritur, non poteſt amplius corrigi aut iuuari, quia ſcilicet non accipit amplius gratiam, qua iuuetur & corrigatur. Et illud Ioan. 12. 39. *Non poterant credere, quia dixit Iſaias, Indurauit cor eorũ,* id eſt, negauit illis gratiam, quæ ad credendum erat neceſſaria. Et illud 2. Ma-

chab.9.19. *Orabat hic ſceleſtus Deum, à quo non eſſet miſericordiam conſecuturus.* Loquitur de Antiocho Rege, qui ne quidem orando potuit impetrare gratiam & reconciliationem à Deo; adeo fuit deſertus, & omni ſalutis præſidio deſtitutus. Accedit authoritas D. Auguſtini, qui in expoſitione quarundam propoſitionum Epiſtolæ ad Romanos, prop.62. exemplo Pharaonis docet, obduratos non amplius peccare, etiamſi Deo non obediant, eo quod non habeant ſufficientem gratiam, quæ ad obediendum requiritur.

6. Reſpondeo. Homines duplici nomine dicuntur in ſuis peccatis obdurati. Primo, ex ſua parte, quia Deo vocanti ad pœnitentiam nolunt obedire, obdurando cor ſuum, & inſpirationem Dei reſpuendo, iuxta illud; *Vocaui, & renuiſtis*: & illud; *Vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis.* Hinc alibi monentur peccatores, vt non obdurent cor ſuum, quando à Deo vocantur, Pſal. 94:8. *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra.* Secundo, ex parte Dei, qui propter eorum peccata ipſos deſerit, non quidem negando communem & ſufficientem gratiam, ſed ſubtrahendo maiora & efficaciora ſubſidia, quæ benè agentibus dari ſolent. Hoc ſenſu intelligendus eſt D. Thomas & alij.

7. Ad locum Eccleſiaſtæ reſpondeo, peccatorē non poſſe corrigi aliorum conſilijs & ſuaſionibus, niſi Deus per ſuam gratiam iuuet. Vnde quamdiu quis à Deo deſeritur, nulla ſpes eſt conuertendi illum à peccato. Non deſeritur autem in neceſſitate. Quod ex Euangelio adfertur, Iudæos non potuiſſe credere, dupliciter intelligi poteſt. Primo, non potuiſſe credere ex defectu gratiæ. Hoc falſum eſt, quia ſi Tyrij & Sidonij habuiſſent tantam gratiam, quantam Iudæi, reipſa credidiſſent. Secundo, non potuiſſe credere, ſalua Iſaiæ prædictione, quæ non poterat eſſe falſa. Hæc autem prædictio ſupponebat, eos ex mera malitia non credituros. Vide Auguſtinum tract. 53. in Ioan. Quod attinet ad Antiochū, non

non petebat ipſe à Deo gratiam aut remiſſionem peccati, ſed libertatem à cruciatu corporis. Hanc ideo non impetrauit, quia non verè dolebat de peccatis. Auguſtinus ſuam illam ſententiam poſtea correxit. Nam libr. 1. Retract. cap. 23. & lib. de prædeſt. Sanct. cap. 3. multa reuocauit, quæ in illa propoſitione 62. affirmauerat. Vnde cenſeri debet reuocaſſe etiã illud de Pharaone; præſertim cum ex Scriptura conſtet, Pharaonem reuera peccaſſe, quod nollet Deo obedire, & populum dimittere (Exod. 9. 27.) ſicut peccarunt Iudæi, quod Chriſti fidem non acceptarent, Ioan. 15. 22.

8. Tertia Concluſio. Etiam gentiles, qui nihil vnquã de Chriſto audierunt, habent ſufficientem gratiam, qua ſaluari poſſent, ſi vellent. Probatur 1. ex generalibus principijs ſupra poſitis. Secundo, ex cap. 1. & 2. Epiſtolæ ad Romanos, vbi Apoſtolus oſtendit, eos habere ſufficientem cognitionem Dei, & poſſe legem naturalem ſeruare, ſi velint: & quidem ſi ſeruent, ſaluari poſſe: ſi nõ ſeruent, inexcuſabiles eſſe. Tertio, ex illo 1. Timot. 2. 4. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Sanè, ſi omnes gentiles vult ſaluari, & veritatem fidei agnoſcere, debet illis prouidere de ſufficienti medio, quo id conſequantur; alioqui fruſtra id vellet.

9. Obiicitur 1. Si ita eſt, cur non dat illis fidem, ſine qua ſalui eſſe non poſſunt? Reſpondeo. Quia propter ſua peccata indigni ſunt. Vbi aduerte, Deum non vno ac eodem tempore dare omnia gentilibus, quæ ad ſalutem neceſſaria ſunt: ſed ſeruato ordine, incipit à minoribus, & paulatim progreditur ad maiora. Nam primum excitat illos ad dolorem de peccatis præteritis. 2. ad legem naturalem in futurum ſeruandam. 3. ad eleemoſynas & alia bona opera rectæ rationi conſentanea. 4. ad rogandum & impetrandum aliquid à Deo. Si hæc omnia præſtent, ad maiora præparantur, præſertim ad fidem Chriſti acceptandam. Si non præſtant, ipſis im-

putandum eſt. Exemplum habemus in Cornelio, qui ſeruando legem naturalem, dando eleemoſynas, inuocando Deum, impetrauit tandem, vt ab Angelo monitus, & ab Apoſtolo inſtructus, veram fidem & baptiſmum perciperet. Quod Cornelio contigit, omnibus euenire poteſt, qui legem ſeruant. Vide D. Thomam q. 14. de Veritate art. 11. ad 1.

10. Obijcitur 2. illud Act. 14. 15. *Deus in præteritis generationibus dimiſit omnes gentes ingredi vias ſuas.* Reſpondeo. Poteſt hoc dupliciter intelligi. Primo, abſolutè, vt dimiſerit omnes gentes ſine vllo gratiæ præſidio. Secundo, comparatè, vt non dederit illis tanta ſubſidia, quanta vel Iudæis in veteri lege, vel Chriſtianis in noua. Prior ſenſus eſt falſus; poſterior verus. Tametſi enim gentiles habuerint communia præſidia à Deo, quibus ſaluari poſſent, ſi vellent; non tamen habuerunt legem ſcriptam, nec Prophetas, ſicut Iudæi: multo minus legem gratiæ, Chriſtum, & Apoſtolos, ſicut Chriſtiani. *Non fecit taliter omni nationi (inquit Dauid) & iudicia ſua non manifeſtauit eis.* Vide D. Proſperum lib. 2. de Vocatione gentium cap. 1.

11. Supereſt vna communis obiectio, quæ ſumitur ex illo Ioan. 6. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum.* Et infra v. 45. *Omnis, qui audiuit & didicit à Patre, venit ad me.* Ex vtroque loco ſic argumentor: Nemo poteſt venire ad Chriſtum, niſi ſit tractus à Patre: At Pater non trahit omnes: Ergo non omnes poſſunt venire. Maior patet ex priori loco. Minor probatur, quia omnis, qui trahitur à Patre, venit ad Chriſtum, vt patet ex poſteriori: At conſtat non omnes venire: Ergo non omnes trahuntur. Reſpondeo. Certum eſt, neminem poſſe venire, niſi ſit tractus à Patre. Falſum eſt, non omnes trahi. Omnes trahuntur; ſed non omnes veniunt. Illi trahuntur, qui audiunt à Patre: illi veniunt, qui diſcunt à Patre. Vnde Chriſtus, cum ait; *Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*; diſtinguit illa duo, *Audire à Patre,*

Digitized by Google

Patre, &, *Diſcere à Patre.* Nec dixit; *Omnis, qui audiuit à Patre, venit ad me.* (Hoc enim falſum eſt, vt patet ex illo, *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra*) ſed dixit; *Omnis, qui audiuit à Patre, &* ſimul *didicit, venit ad me.*

VIII. QVAESTIO.

An Deus det omnibus paruulis ſufficientia media ad ſalutem.

1. TRia certa ſunt. Primo, infantes propter defectum vſus rationis, non poſſe vti gratia actuali; ac proinde eam ipſis non conferri. Secundo, non habere eos in noua lege aliud præſidium ordinarium, quo ſaluentur, præter baptiſmum. Tertio, multos hoc præſidio deſtitui ex diuina diſpoſitione & voluntate; præſertim eos, qui ſola vi naturæ moriuntur in vtero materno; aut qui in lucem editi, citius decedunt, quam aqua adhiberi poſsit.

2. Dices; quomodo ergo verum eſt, quod ait Apoſtolus, Chriſtum *pro omnibus mortuum eſſe?* aut ſi pro omnibus mortuus eſt, quomodo huiuſmodi infantes non poſſunt eſſe participes illius tanti beneficij? Reſpondeo. D. Proſper in libro ad obiectiones Vincentianas cap. 1. & ad capitula Gallorum cap. 9. dicit, Chriſtum mortuum eſſe pro omnibus quoad magnitudinem & potentiam pretij. Sed de hoc alibi dictum eſt.

CAPVT

I. QVÆSTIO.

Quid ſentiant Caluiniſtæ de Prædeſtinatione?

1. CAluini ſentẽtia de prędeſtinatione ſæpè à me explicata & refutata eſt. Poteſt autẽ reuocari ad has quatuor concluſiones.

I. Vtraque prædeſtinatio, tam ad vitam, quam ad mortem, in æterno Dei conſilio, prior ſeu anterior eſt præuiſione peccati originalis, & cuiuſcunque alterius, ſiue boni, ſiue mali operis.

II. Vtraque facta eſt ex mero Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominis. Itaque nulla eſt cauſa prædeſtinationis, ſiue ad vitam, ſiue ad mortem, niſi ſola & nuda Dei voluntas.

III. Circa eos, quos ab æterno prædeſtinauit ad vitam, tria præſtat Deus in tempore. Primo, largitur illis fidem iuſtificantem, quam amittere non poſſunt. Secundo, dat illis gratiam actualem, quæ nec ſufficiens eſt ad ſeruanda Dei præcepta, & libertatem arbitrij tollit. Tertio, peccata illorum, quantumuis grauia, non imputat; neque ea ſanat per iuſtitiam inhærentem, quæ nulla eſt; ſed tegit per iuſtitiam imputatiuam, quæ in ſolo Chriſto eſt.

IV. Circa alios, quos ad mortem & damnationem prędeſtinauit, etiam tria præſtat. Primo, negat illis fidẽ & omnem gratiam. Secundo, impellit & neceſsitat illos ad peccandum. Tertio, miſerè illos decipit ac illudit, & in æterna ſupplicia illuſos præcipitat.

2. Hæ quatuor concluſiones Caluini breuiter explicandæ, ſeu potius probandæ ſunt ex verbis & ſententiis Caluini, ac aliorum, qui illum ſequuntur.

I. Caluini Concluſio.

3. Vtraque Prædeſtinatio, tam ad vitam, quam ad mortem, in æterno Dei conſilio, prior ſeu anterior eſt præuiſione peccati originalis, & cuiuſcunque alterius ſiue boni, ſiue mali operis.

4. Hanc

Digitized by Google

4. Hanc ſic explicant Caluiniſtæ. Intentio finis prior eſt voluntate mediorum. Deus ab æterno intendit duos fines, nempe vitam electorum, & damnationem reproborum; & prior intentio vocatur prædeſtinatio ad vitam; poſterior, prædeſtinatio ad mortem: Ergo vtraque prædeſtinatio, in æterno Dei conſilio, prior ſeu anterior eſt præuiſione cuiuſcunque boni vel mali operis. Bona enim & mala opera ſunt media ad illos fines obtinendos. Vide Caluinum lib. 3. Inſt. cap. 21. §. 5. & cap. 24. §. 2. Hoc ſenſu Theodorus Beza, Caluini diſcipulus, in 2. parte reſponſionis ad acta colloquij Mompelgardenſis, dicit; *æternum Dei decretum*, quo nimirum alij ad vitam, alij ad mortem prædeſtinati ſunt, *omnes medias cauſas ſine exceptione antegreditur*. Et Hieronymus Zāchius lib. 5. de natura Dei cap. 2. *Fuit hoc primum, quod de reprobis conſtituit Deus ab æterno, nempe quorundam hominum ad exitium ſempiternū deſtinatio. Ad hoc autem ordinata fuerunt ipſorum peccata.* Plura in hanc ſententiam citabo infra poſt concluſionem quartam.

2. *Caluini Concluſio.*

5. Vtraque Prædeſtinatio, tam ad vitam, quam ad mortem, facta eſt ex mero Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominis. Itaq; nulla eſt cauſa prædeſtinationis, ſiue ad vitam, ſiue ad mortem, niſi ſola & nuda Dei voluntas.

6. Hæc Concluſio ſequitur ex præcedente; & habet duas partes. Prior eſt, quod prædeſtinatio ad vitam facta ſit ex ſolo Dei arbitrio, ſine vllo præuiſo merito. Hanc tradit Caluinus lib. 3. Inſt. ca. 21. §. 7. circa finem, his verbis; *Dicimus æterno & immutabili conſilio Deum ſemel conſtituiſſe, quos olim aſſumere vellet in ſalutem, quos rurſum exitio deuouere. Hoc conſilium, quoad electos, in gratuita eius miſericordia fundatum eſſe aſſerimus, nullo humanæ dignitatis reſpectu.*

7. Poſterior eſt, quod prædeſtinatio ad mortem & damna-

damnationem ſit etiam facta ſolo Dei arbitrio, ſine vlla præuiſa culpa. Hanc tradit Caluinus lib. 3. Inſt. cap. 23. §. 1. his verbis; *Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum, in æternam mortem prædeſtinantur.* Et ibidem ſ. 5. *Dico eſſe à Deo creatos, quos in exitium ituros ſine dubitatione præſciebat, idq; ita factum, quia ſic voluit.* Vtramq; partem coniunxit lib. 3. cap. 22. §. 3. *Vbicunq; vero regnat hoc Dei placitum, nulla in conſiderationem veniunt opera.* Et clarius ſ. 11. *Si non poſſumus rationem aſſignare, cur ſuos miſericordia dignetur, niſi quoniam illi ita placet; neq; etiam in alijs reprobandis aliud habebimus, quam eius voluntatem.* Hinc Zanchius Caluiniſta de Natura Dei lib. 5. cap. 2. *Parem facimus electionem & reprobationem in ipſarum cauſa. Nam ſicut Deus prædeſtinauit Iacob, non ex operibus, ſed ex prædeſtinantis gratia, ſic etiam reprobauit Eſau, non ex operibus, ſed ex libera odio proſequentis & reprobantis voluntate.*

3. *Caluini Concluſio.*

8. Circa prædeſtinatos ad vitam, tria præſtat Deus. 1. largitur illis fidem iuſtificantem, quam amittere non poſſunt. 2. dat illis gratiam actualem, quæ nec ſufficiens eſt ad ſeruanda Dei præcepta, & libertatem arbitrij tollit. 3. peccata illorum, quantumuis grauia, non imputat; neque ea ſanat per iuſtitiam inhærentem, quę nulla eſt, ſed tegit per iuſtitiam imputatiuam, quæ in ſolo Chriſto eſt. In hac concluſione multa dicuntur. Primo, fidem electorum non poſſe amitti. Hoc docet Caluinus l. 3. Inſt. cap. 24. § 6. *Cum orat Chriſtus pro omnibus electis, idem illis precatur, quod Petro, vt nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis eſſe.* Secundo, gratiam non ſufficere ad ſeruanda præcepta Dei. Hoc docet Caluinus in Antidoto Concilij Tridentini ſeſſ. 6. c. 12. cum ait, *Prophetas, Patriarchas, & pios Reges, vtcunq; ſpiritu Dei adiuuarentur, ferendo legis iugo pares non fuiſſe.*

9. Tertio, per gratiā tolli libertatem arbitrij, nec eſſe inno-

in noſtra poteſtate, cum illa cooperari vel non cooperari. Hoc docet Caluinus lib. 2. Inſt. cap. 3. §. 10. *Ac voluntatem mouet, non qualiter multis ſæculis traditum eſt & creditum, vt noſtræ poſtea ſit electionis, motioni aut obtemperare, aut refragari; ſed illam efficaciter afficiendo. Illud ergo toties à Chryſoſtomo repetitum repudiari neceſſe eſt; Quem trahit, volentem trahit.*

10. Quarto, peccata electorum non imputari; neque tolli, ſed tantum tegi. Hoc docet Caluinus lib. 3. Inſt. c. 4. §. 28. aſſerens, *Peccata fidelium venialia eſſe, non quia mortem non mereantur, ſed quia non imputantur.* Et Dauid Pareus in ſuis theſibus de peccato; *Peccata in nobis non tolluntur, ſed in iudicio Dei, id eſt, non imputantur.*

11. Quinto, nullam eſſe iuſtitiam inhærentem in electis, ſed tantum imputatiuam. Hoc docet Caluinus lib. 2. Inſt. c. 11. §. 23. *Vides, non in nobis, ſed in Chriſto eſſe iuſtitiam noſtram.* Et cap. 16. §. 1. *Fide apprehendimus Chriſti iuſtitiam, qua vnà Deo reconciliamur.* Et in antidoto Concilij Tridentini ſeſſ. 6. c. 8. *Falſum eſſe contendo, vllam iuſtitiæ partem in qualitate ſitam eſſe vel habitu, qui in nobis reſideat.*

4. *Caluini Concluſio.*

12. Circa reprobos tria præſtat Deus. 1. negat illis fidem & omnem gratiam. 2. impellit & neceſsitat ad peccandum. 3. miſerè decipit ac illudit.

13. Hęc Concluſio habet tres partes. Prima eſt, quod Deus neget reprobis fidem & omnem gratiam. Ita Caluinus lib. 3. Inſt. c. 21. §. 7. *Quemadmodum vocatione & iuſtificatione electos ſuos Dominus ſignat, ita reprobos vel à notitia ſui nominis, vel à Spiritus Sancti ſanctificatione excludendo, quale maneat eos iudicium, iſtis velut notis aperit.* Et cap. 22. §. 10. *Quod ſi electio fidei mater eſt, in eorum caput retorqueo argumentum, ideo non eſſe generalem fidem, quia ſpecialis eſt electio.* Et c. 24. §. 12. *Quos in vitæ contumeliam & mortis exitiū creauit, vt iræ ſuæ organa forent, eos vt in finem ſuum perueniant, nunc audiendi verbi ſui facultate priuat, nunc eius prædicatio-*

dicatione magis excæcat & obſtupefacit. Et §.13. *Cur ergo gratiam illis largiendo, hos prætermittit? De alijs cauſam reddit Lucas, quia ad vitam ſunt ordinati. De alijs ergo quid ſentiemus, niſi quia ſunt vaſa iræ in contumeliam?*

14. Secunda pars eſt, quod Deus impellat & neceſſitet reprobos ad peccandum. Hanc docet Caluinus l.1. Inſt. cap.18.§.4. *Homo iuſto Dei impulſu agit, quod ſibi non licet.* Et lib.3.ca.23.§.9. *Excuſabiles peccando haberi volunt reprobi, quia euadere nequeunt peccandi neceſſitatem præſertim cum ex Dei ordinatione ſibi injciatur huiuſmodi neceſſitas. Nos verò inde negamus ritè excuſari.* Vnde alibi diſertè fatetur, Deum eſſe Authorem omnium peccatorum. Sic enim habet l.1.Inſt.c.18.§.3. *Iam ſatis apertè oſtendi, Deum vocari eorum omnium Authorem, quæ iſti cenſores volunt otioſo tantum eius permiſſu contingere.* Sermo eſt de peccatis, quæ Catholici docent fieri Deo permittente; Caluinus Deo volente & authore.

15. Nec diffitentur Caluiniſtæ, hanc fuiſſe Caluini mentem. Dicam, quid nuper contigerit. Autumno ſuperiore, noſter Nicolaus Serarius & ego eramus apud acidulas Schualbacēſes. Ibi commodè incidimus in Dauidem Pareum Caluiniſtam & Profeſſorem Heidelbergenſem. Salutauimus hominem perhumaniter, & ille viciſſim nos. In progreſſu, amicè ac modeſtè mihi obiecit, quod in quadam Diſputatione, quæ typis edita eſt, ſcripſiſſem, *Deum Caluiniſtarum eſſe Authorem peccati*, Reſpondi, me ſolidè id probaſſe ex verbis & ſententijs Caluini. Tum ille; Eſto ſanè, inquit, ſit iſta Caluini ſententia, at non Caluiniſtarum. Hic ſubridens Serarius, ita ſubiecit; Domine Paree; Hæc lis facile inter vos, vt video, componetur. Sola particula, *ſtarum*, expungatur; & res erit ſalua. Placuit hoc Pareo; & colloquium ſolutum eſt. Vix Moguntiam reuerſi eramus; & ecce Pareus ad me epiſtolam dat, in qua, inter alia, monet nos noſtri officij hoc carmine;

Vos quoq; promiſſi memores, delete liturâ
Ingenuâ, ſtarum, *impegiſtis quod malè noſtris.*

16. An non fatetur hoc carmine, Deum ex ſententia Caluini, eſſe Authorem peccati; tametſi Caluinum in hac re ſequi ipſe non velit? Sunt tamen alij, qui ſequantur, non pauci. Ex ijs Hieronymus Zanchius lib. 5. de natura Dei cap. 2. vbi ſic habet; *Reprobationem conſequitur denegatio gratiæ; hanc peccata; peccata, pœnæ peccatorum: ad quæ omnia præordinauit Deus reprobos ab omni æternitate.* Et ibidem; *Fuit hoc primum quod de reprobis conſtituit Deus ab æterno, nempe quorundam hominum ad exitium ſempiternum deſtinatio. Ad hoc autem ordinata fuerunt ipſorum peccata.* Et iterum; *Adde, quod tot, & tam efficacia media ad ſalutem electorum promouendam, à Deo in æterna electione deſignata & præparata ſunt, vt è manu Dei elabi nequeant Electi quin ſeruentur. Itidem media ad mortem, nempe impiorum peccata à Deo ad illorum interitum vſq; ad finem ordinata ſunt Fieri igitur nequit, quin tam Reprobatio quam electio firma ſit, ita vt nec electi perire, nec reprobi ſeruari poßint.*

17. Ex his verbis ſic concludo; Qui ſua voluntate efficaciter intendit finem, & præterea ordinat & procurat media ad executionem finis, omninò cenſeri debet author mediorum ad finem: At Deus, ex ſententia huius Caluiniſtæ, æterno ſuæ voluntatis decreto, efficaciter intendit damnationem reproborum, tanquam finem, ad quem ipſos creauit; & ad illius finis executionem decreuit & procurauit peccata, tanquam media, ſine quibus nemo reipſa damnatur: Ergo, ex eiuſdem Caluiniſtæ ſententia, Deus omnino cenſeri debet Author peccatorum.

18. Et confirmatur, quia ſicut Deus ab æterno ordinauit & conſtituit certa media ad finem Electorum, nempe ad vitam æternam conſequendam; ſic etiam ordinauit & conſtituit certa media ad finem Reproborum, nempe ad æternam damnationem obtinendam, vt ex citatis verbis perſpicuum eſt: Sed Deus rectè dicitur Author mediorum in priori puncto: Ergo & in poſteriori. Eſt enim, iuxta Caluiniſtas, par ratio.

19. Tertia

Digitized by Google

19. Tertia pars eſt, quod Deus miſerè decipiat reprobos ac illudat, ſimulando velle ſe illos iuuare, cùm tamen velit illos perdere. Hanc tradit Caluinus lib. 3. Inſt. c. 24. §. 13. his verbis; *Ecce vocem ad eos dirigit, ſed vt magis obſurdeſcant; lumen accendit, ſed vt reddantur cæciores; doctrinam profert, ſed qua magis obſtupeſcant; remedium adhibet, ſed ne ſanentur.* Videtur Caluinus Deum facere ſimilem illi medico, qui dicebat;

Si vis ſanari de morbo, neſcio, quali;
Accipias herbam, qualem ſed neſcio vel quam;
Ponas neſcio quo, ſanabere neſcio quando.

20. Hactenus explicaui ſententiam Caluiniſtarum de Prædeſtinatione. Nunc, quid Pelagiani ſenſerint, inquirendum eſt.

II. QVÆSTIO.

Quid ſentiant Pelagiani de Prædeſtinatione?

1. SIcut Caluiniſtæ in negotio Prædeſtinationis omnia tribuunt nudo Dei arbitrio, nulla habita ratione bonorum aut malorum operum ex parte hominis; ita è contrario Pelagiani omnia tribuunt libero arbitrio hominis, quem ideo ad vitam vel ad mortem aiunt eſſe prædeſtinatum, quia bene vel male per liberum arbitrium operatur, teſte Auguſtino, lib. de gratia Chriſti cap. 31. Igitur ex illorum ſententia hæ concluſiones ſtatuendæ ſunt.

1. Vtraq; Prædeſtinatio, tam ad vitam, quam ad mortem, in æterno Dei conſilio, poſterior eſt præuiſione boni vel mali vſus liberi arbitrij.
2. Cauſa prædeſtinationis ad vitam, ſunt præuiſa bona opera liberi arbitrij: cauſa prædeſtinationis ad mortem, ſunt præuiſa peccata liberi arbitrij.
3. Circa prædeſtinatos ad vitam, Deus ita ſe gerit. 1. confert illis beneficium creationis, liberi arbitrij, le-

gis & doctrinæ. 2. Et quia his benè vtuntur, dat etiam vitam æternam. 3. nullam tamen prębet illis gratiam internam, ſiue actualem, quæ illorum voluntatem adiuuet, ſiue habitualem, quæ illos iuſtificet.

4. Circa prædeſtinatos ad mortem ita ſe gerit. 1. confert illis idem beneficium creationis, liberi arbitrij, legis & doctrinæ. 2. Et quia illis malè vtuntur, damnat eos ad gehennam. 3. Sicut alijs nullam præbet internam gratiam, ita nec illis.

2. Hanc eſſe doctrinam Pelagianorum, conſtat partim ex duobus principijs Pelagij & Cœleſtij, partim ex illorum fraudibus, quæ ſic habent.

1. *Pelagij & Cœleſtij principium.*

3. Primum illorum principium eſt, poſſe hominem ſolis naturę viribus ſeruare totam legem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam ęternam conſequi. Hoc patet ex Auguſtino epiſt. 90. ad Innocentium Papam, vbi de illis ita ſcribit; *Extollendo liberum arbitrium, nullum relinquunt locum gratiæ Dei, qua Chriſtiani ſumus.* Et infra; *Hominibus perſuadere non ceſſant ad operandam perficiendamq; iuſtitiam, & Dei mandata complenda, ſolam ſibi humanam ſufficere poſſe naturam.* Et iterum; *Affirmant humanam ſibi ad vincenda peccata & Dei mandata ſeruanda, ſufficere poſſe naturam.* Et epiſt. 95. ad eundem Innocentium; *Ad tuam ſanctitatem litteras miſimus contra inimicos gratiæ Chriſti, qui confidunt in virtute ſua, & Creatori noſtro quodammodo dicunt; Tu nos feciſti homines: iuſtos autem ipſi non fecimus. Qui naturam humanam ideo dicunt liberam, ne quærant liberatorem; ideo ſaluam, vt ſuperfluum iudicent Saluatorem. Tantum enim dicunt valentem, vt ſuis viribus in origine ſuæ creationis acceptis, poßit per liberum arbitrium, nihil vlterius adiuuante illius gratia, qui creauit, domare & extinguere omnes cupiditates, tentationeſq; ſuperare.* Et Epiſt. 106. ad Paulinum; *Qui verò ſuis meritis præmia tanquam debita exſpectant, nec ipſa merita Dei gratiæ tribuunt, ſed viribus propriæ voluntatis, &c.* Et infra; *Victoriam*

riam noſtram non ex Dei adiutorio eſſe, ſed ex libero arbitrio, &c.

2. *Principium.*

4. Alterum illorum principium eſt, nullam dari gratiam internã, qua vel voluntas noſtra adiuuetur ad ſeruandam legem; vel qua iuſti coram Deo efficiamur. Hoc etiam patet ex Auguſtino libr. de gratia Chriſti ca. 30. vbi de Pelagio & Cœleſtio ſic loquitur; *Iſtam gratiam, qua iuſtificamur, id eſt, qua Charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis, in Pelagij & Cœleſtij ſcriptis, quæcunq; legere potui, nuſquam eos inueni, quemadmodum confitenda eſt, confiteri.* Et infra; *Inſpectis omnibus Cœleſtij opuſculis, poteſtis aduertere, non eum ponere Dei gratiam, qua iuuamur, vel ad declinandum à malo, vel ad faciendum bonum, præter naturale arbitrium voluntatis, niſi in lege atq; doctrina.* Et epiſt. 90. ad Innocentium, *Illam gratiam, qua Chriſtiani ſumus, cuius Apoſtolus prædicator eſt, nolunt omnino cognoſcere.* Hinc idem Auguſtinus paſſim appellat illos inimicos gratiæ Chriſti, vt in lib. de hæreſibus cap. 88. & in epiſt. 95. ad Innocentium, & in lib. de bono perſeuerantiæ cap. 2. & alibi.

1. *Pelagij fraus.*

5. Quia verò Pelagius videbat, ſe non poſſe euadere Catholicorum argumenta, niſi gratiam admitteret, quam antea negauerat, præſertim cum apud Apoſtolum Paulum toties commendetur gratia Dei, quæ datur per Chriſtum; cœpit eam admittere, & palam confeſſus eſt, dari aliquod adiutorium gratiæ, ad mandata Dei implenda. Sed ſubdolè. Non enim intelligebat internam gratiam adiuuantem & iuſtificantem, quam vrgebant Catholici, ſed externam legem & doctrinam, de qua nulla erat quæſtio. Hanc autem legem & doctrinam ideo vocabat gratiam adiuuantem, quia per eam nobis proponitur, quid agere, vel omittere debeamus.

Dei non dari ex meritis, ſed gratuito. Hoc etiam ſubdolè & fraudulenter ab eo factum. Nam poſtea fassus eſt, ſe per gratiam, quam aſſeruerat dari ſine meritis, nō intellexiſſe internam gratiam, de qua Epiſcopi in Concilio loquebantur, ſed beneficium creationis & liberi arbitrij. Hoc enim beneficium non conferri ex præcedentibus meritis, cùm nulla poſsint eſſe noſtra merita, antequam per creationem liberum arbitrium accipiamus. Idem reſpondebant ſectatores Pelagij, cum illis obijceretur, quod Pelagius errorem reuocaſſet, & cum Epiſcopis Catholicis ſentiret, ac proinde eos idem facere oporteret.

10. Hæc omnia patent ex Auguſtino. Nam in epiſt. 165. ad Sixtum ita ſcribit; *Pelagius in Eccleſiaſtico iudicio Palæſtino (non enim aliter inde impunitus exiſſet) anathematizauit, qui dicunt, gratiam Dei ſecundum merita dari.* Et paulo poſt; *Sed cum ab iſtis quæritur, quam gratiam Pelagius cogitaret ſine vllis præcedentibus meritis dari, quando anathematizabat eos, qui dicunt gratiam Dei ſecundum merita noſtra dari; reſpondent ſine vllis præcedentibus meritis gratiam, ipſam humanam eſſe naturam, in qua conditi ſumus. Neq; enim antequam eſſemus, mereri aliquid poteramus, vt eſſemus. Abijciatur à Chriſtianorum cordibus iſta fallacia. Nam omnino non iſtam gratiam commendat Apoſtolus, qua creati ſumus, vt homines eſſemus; ſed qua iuſtificati ſumus, vt homines iuſti eſſemus.*

11. Et epiſt. 95. ad Innocentium; *Audiuimus eſſe in vrbe Roma nonnullos, qui eum talia ſentire non credunt, præſertim quia in Oriente, vbi degit, geſta Eccleſiaſtica facta eſſe iactantur, quibus putatur eſſe purgatus. Vbi quidem, ſi Epiſcopi eum Catholicum pronunciarūt, non ob aliud factum eſſe credendum eſt, niſi quia ſe dixit Dei gratiam confiteri, & ait poſſe hominem ſuo labore ac voluntate iuſtè viuere, vt ad hoc adiuuari Dei gratia non negaret. His enim auditis verbis, Catholici Antiſtites nullam aliam Dei gratiam intelligere potuerunt, niſi quam in libris Dei legere, & populis Dei prædicare conſueuerunt. Eam vtiq;, de qua dicit Apoſtolus; Non irritam facio gratiam Dei; ſine dubio, gratiam,*

tiam, qua iuſtificamur ab iniquitate, & qua ſaluamur ab iniquitate; non qua creati ſumus cum propria voluntate. Nam ſi intellexiſſent illi Epiſcopi, eam illum dicere gratiam, quam etiam cum impijs habemus, cum quibus homines ſumus; negare verò eam, qua Chriſtiani & filij Dei ſumus; quis eum patienter Catholicorum Sacerdotum non dicimus audiret, ſed ante oculos ſuos ferret? Quapropter non culpandi ſunt Iudices, quia Eccleſiaſtica conſuetudine nomen gratiæ audierunt, neſcientes, quid huiuſmodi homines, vel in doctrinæ ſuæ libris, vel in ſuorum ſolent auribus ſpargere.

4. *Pelagij fraus.*

12. Hoc etiam addebat Pelagius, gratiam Dei non eſſe ſimpliciter neceſſariam ad implenda Dei præcepta, ſed tamen eſſe vtilem, ad facilius implenda. Catholici putabant illum loqui de interna gratia; at ille loquebatur de externa, quæ in lege & doctrina conſiſtit. Dicebat enim hominem per liberum arbitrium, & naturalem cognitionem boni ac mali, poſſe bene viuere, & mala euitare, etiam ſecluſa lege ſcripta, & doctrina ab alio tradita: tametſi fateretur legem ſcriptam & doctrinam ab alio traditam, multum prodeſſe ad benè beatèque viuendum, & omnia mala euitanda.

13. Hoc patet ex Auguſtino in lib. de gratia Chriſti contra Pelagium cap. 26. vbi ait; *Iſte dicit, propterea dari gratiam, vt quod à Deo præcipitur, facilius impleatur.* Et c. 27. *Vult vtiq; credi, tantas eſſe naturæ vires, vt etiam ſine auxilio Spiritus Sancti, etſi minus benè, tamen aliquo modo, nequam ſpiritui reſiſtatur.* Et cap. 28. *Sed etiam hic vult intelligi ad hoc eſſe auxilium, vt facilius fiat per gratiam, quod etſi minus facile, tamen putat fieri præter gratiam.*

14. Ex his omnibus, quæ hactenus dicta ſunt, manifeſtum eſt, Pelagium hæc tria ſenſiſſe. 1. nullam dari gratiam internam, ſed ſolum externum beneficium creationis, legis, doctrinæ & exempli. 2. tantas eſſe vires liberi arbitrij, vt per eas poſsit homo ſeruare totam le-

Digitized by Google

gem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam æternam conſe-qui. 3. totam prædeſtinationem pendere ex libero hominis arbitrio.

De Semipelagianis.

15. Et hæc ſufficiant de Pelagianis. Ab ijs tamen diſtincti ſunt Semipelagiani ſeu Maſſilienſes, qui multo aliter de gratia & prædeſtinatione ſentiebãt. Fatebantur illi contra Pelagium & Cœleſtium, non ſolum gratiam externæ prædicationis, ſed etiam internæ inſpirationis neceſſariam eſſe ad ſalutem, nec quenquam ſine illa poſſe ſeruare legem, iuſtificari, perſeuerare, aut vitam æternam conſequi. Et hoc rectè. Totus illorum error in eo conſiſtebat, quod putarẽt in nobis eſſe quoddam initium, quo ſine interna gratia, per ſolas naturæ vires poſsimus ita incipere & conari benè agere, vt deinde gratia Dei, ad noſtrum conatum & deſideriũ promouendum, ſubſequerètur. Vnde hæc erat vna eorum propoſitio; *Labori humano ſubiungitur gratia.* Item hæc; *Conatus noſtri irriti ſunt, niſi gratia Dei adiuuentur & promoueantur.* Hæc doctrina colligitur ex Caſsiano collat. 13. qui fuit caput & author illius contra Auguſtinum, & eam deſumpſit ex Græcis Patribus, præſertim ex Chryſoſtomo Præceptore ſuo.

16. Tria tamen notanda ſunt. Primum eſt, Semipelagianos ſeu Maſsilienſes non velle, hoc initium, quod dicunt eſſe ex nobis, ſemper prius eſſe gratia; ſed quandoq; etiam gratiam priorem eſſe; ita vt aliquando Deus præueniat noſtram voluntatem; aliquando noſtra voluntas præueniat diuinam gratiam. Ita docet Caſsianus collat. 13. cap. 12. circa finem, his verbis; *Præuenit ergo hominis voluntatem, quia dicitur, Deus meus, miſericordia eius præueniet me. Et rurſum, Dominum remorantem atq; vtiliter ſubſiſtentem, vt noſtrum experiatur arbitrium, voluntas præuenit noſtra, cum dicitur, mane oratio mea præueniet te. Et iterum. Præueni in maturitate & clamaui, & præuenerunt oculi mei ad te di-*

Digitized by Google

te diluculo. Aduocat etiam nos, & inuitat, cum dicit; Tota die expandi manus meas ad populum, non credentem mihi & contradicentem. Et inuitatur à nobis, cùm dicimus ei; Tota die expandi manus meas ad te. Exſpectat nos, cum dicitur per Prophetam; Propterea exſpectat nos Dominus, vt miſereatur noſtri. Et exſpectatur à nobis, cùm dicimus; Exſpectans exſpectaui Dominum, & reſpexit me.

17. Et cap. 15. confirmat hoc varijs exemplis. Ait enim Zachæum & Latronem prius poſtulaſſe, quàm eis gratia daretur, & ſua ſollicitudine Chriſtum præueniſſe. At Matthæum & Paulum, alioſque Apoſtolos, à diuina gratia fuiſſe præuentos. *Andream,* inquit, *ac Petrum, cæteróſq; Apoſtolos, nihil de ſalutis ſuæ remedio cogitantes, ſpontanea gratiæ ſuæ dignatione præuenit. Zachæum ad conſpectum Domini fideliter ſe extendentem, non ſolum ſuſcipit, ſed etiam benedictione cohabitationis illuſtrat. Inuitum ac repugnantem attrahit Paulum. Cornelio precibus & eleemoſynis iugiter inſiſtenti, velut remunerationis vice, via ſalutis oſtenditur, &c.*

18. Et cap. 16. dicit, Deum eſſe quorundam ſuſceptorem, quia eorum conatus adiuuat; quorundam verò ſaluatorem, quia eos omnino præuenit. *Inde eſt,* inquit, *quod orantes non ſolum protectorem ac Saluatorem, ſed etiam adiutorem ac ſuſceptorem dominum proclamamus. In eo enim, quod prior aduocat, & ignorantes nos atq; inuitos attrahit ad ſalutem, protector atq; ſaluator noſter eſt: in eo autem, quod annitentibus nobis opem ferre, refugienteſque ſuſcipere ac munire conſueuit, ſuſceptor ac refugium nominatur.* Hanc doctrinam impugnat Proſper in libro contra Collatorem cap. 13. & 33.

19. Alterum eſt; Semipelagianos ſeu Maſsilienſes variè ſenſiſſe de iſto initio liberi arbitrij, quale nimirum illud eſſet. Nam aliqui per illud initium, non ſolum internos actus ſeu deſideria voluntatis, ſed etiam multa externa opera intelligebant, propter quæ gratia nobis donaretur, vt videre eſt apud Caſsianũ locis citatis. Alij verò,

verò, vnum tantum initium ex parte noſtra admittebant, nempe, *velle ſanari*. Vide Hilarium in epiſt. ad Auguſtinum, paulo poſt initium.

20. Tertium eſt, eos nunquam dixiſſe, initium illud ex nobis, cui gratiam ſubiungebant, eſſe meritorium gratiæ de condigno. Sic enim non eſſet gratia. Vnde Caſsianus lib. 12. de Inſtit. cœnobiorum ca. 11. & 13. circa finem, planè fatetur, nec initium illud, nec vllum opus noſtrum, condignum eſſe diuina miſericordia & gratia. Solum ergo concedebant Maſsilienſes meritum congruum ſeu impetratorium ad obtinenda prima auxilia gratiæ actualis, quibus ad iuſtificationem diſponimur & promouemur. Vide Vaſquez in 1. p. diſp. 89. c. 4

III. Quæstio.

Quid ſentiant Catholici de Prædeſtinatione?

1. Auguſtinus & alij Catholici, qui eum ſequuntur, partim differunt à Caluiniſtis, partim à Pelagianis. Neque enim omnia tribuunt nudo Dei arbitrio, vt Caluiniſtæ; neq; omnia libero arbitrio hominis, vt Pelagiani; ſed mediam viam tenent. Eorum ſententia continetur his concluſionibus.

1. Vtraque Prædeſtinatio, tàm ad vitam, quam ad mortem, in æterno Dei conſilio, poſterior eſt præuiſione peccati originalis, id eſt, Deus æterno ſuo decreto, ex toto hominum genere per peccatum originale corrupto, tanquã ex maſſa quadam perdita, quoſdam prædeſtinauit ad vitam, alios ad mortem.

2. Prædeſtinatio ad mortem facta eſt ex præuiſo peccato, ſiue originali, ſiue actuali, ſiue vtroque. Prædeſtinatio ad vitam duplex eſt. Vna ad primam gratiam; altera ad gloriam. Prædeſtinatio ad primam gratiam facta eſt ex ſola Dei miſericordia, ſine vllis præuiſis meritis. De prædeſtinatione ad gloriã quæſtio eſt. Aliqui putant factam eſſe ex præuiſis meritis gratiæ;

gratiæ; alij ſine præuiſis meritis, ex ſola Dei libera-litate.

3. Circa prædeſtinatos ad vitam, tria præſtat Deus in tempore. 1. largitur illis, non ſolum fidem, ſed etiam initium fidei ſine præcedentibus eorum meritis, quę tamen per peccatum amitti, & per pœnitentiam recuperari poteſt. 2. largitur gratiam actualem, quæ & neceſſaria, & ſufficiens eſt, ad præcepta Dei ſeruanda; nec libertati arbitrij quicquam officit. 3. peccata ipſorum, ſi quæ propria voluntate commiſſa ſunt, gratuito tollit per iuſtitiam inhærentem.

4. Circa reprobos, quos ad mortem prædeſtinauit, etiam tria præſtat. 1. largitur illis ſufficientem gratiam excitantem, cum qua ſaluari poſſent, ſi vellent. 2. non ſolum prohibet illis peccata, ſed etiam auxilia gratiæ confert, vel ad ea cauenda, antequam patrata ſunt, vel ad expianda, poſtquam admiſſa ſunt. 3. iuſtè illos punit propter peccata commiſſa, & non expiata.

Hæ Catholicorum Concluſiones breuiter explicandæ ſunt.

1. *Catholicorum Concluſio.*

2. Vtraque Prædeſtinatio tàm ad vitam; quàm ad mortem in æterno Dei conſilio, poſterior eſt præuiſione peccati originalis, id eſt, Deus æterno ſuo decreto, ex toto hominum genere per peccatum originale corrupto, tanquam ex maſſa quadam perdita, quoſdam prædeſtinauit ad vitam, alios ad mortem.

3. Hoc docet Auguſtinus varijs locis, præſertim in epiſt. 105. ad Sixtum, & epiſt. 106. ad Paulinum, & lib. de bono perſeuerantiæ cap. 14. & in Enchiridio cap. 98. & 99. & lib. 1. ad Simplicianum, quæſt. 2. vbi apertè agit de maſſa corrupta, ex qua alij prædeſtinati, alij reprobati ſunt. Vnde illud Roman. 9. 21. *An non habet poteſtatem figulus luti ex eadem maſſa, facere aliud vas in honorem, aliud*

Digitized by Google

liud verò in contumeliam? vbique interpretatur de maſſa generis humani per peccatum originale corrupta; vt videre eſt in epiſt. 105. ad Sixtum, vbi ſic habet; *An non habet poteſtatem figulus luti ex eadem maſſa, vtique meritò rectéque damnata, facere aliud vas in honorem indebitum propter miſericordiæ gratiam, aliud in contumeliam debitam propter iræ iuſtitiam?* Plura in eandem ſententiam ſcribit ibidem, & lib. 1. ad Simplicianum q. 2. & alibi.

4. Conſentit Bellarminus lib. 2. de gratia & libero arbitrio cap. 9. cùm ait; *Prædeſtinatio ex Sententia S. Auguſtini & Scripturarum diuinarum, non præceſſit, ſed ſecuta eſt præuiſionem peccati originalis, ob quod vniuerſum genus hominum factum eſt quaſi quædam maſſa damnata. Vnde eſt illud Apoſtoli ad Roman. 9. An non habet poteſtatem figulus ex eadem maſſa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?*

5. Idem ſentire debent omnes illi, qui ex vna parte docent, Chriſtum non venturum fuiſſe, niſi Adam peccaſſet; & ex altera, prædeſtinationem noſtram in meritis Chriſti fundatam eſſe. Nam ex his duobus principijs efficaciter ſequitur, præuiſionem peccati Adæ priorem eſſe decreto incarnationis Chriſti; & ſimiliter hoc decretum prius eſſe prædeſtinatione ſanctorum, quæ merita Chriſti, & conſequenter Incarnationem ſupponit.

2. *Catholicorum Concluſio.*

6. Prædeſtinatio ad mortem facta eſt ex præuiſo peccato, ſiue originali, ſiue actuali, ſiue vtroque. Prædeſtinatio ad vitam duplex eſt: vna ad primam gratiam; altera ad gloriam. Prædeſtinatio ad primam gratiam facta eſt ex ſola DEI miſericordia, ſine vllis præuiſis meritis. De prædeſtinatione ad gloriam quæſtio eſt. Aliqui putant factam eſſe ex præuiſis meritis gratiæ; alij ſine præuiſis meritis, ex ſola Dei liberalitate.

7. Hæc concluſio habet tres partes. Prima eſt, quod

Præde-

Digitized by Google

Prædeſtinatio ad mortem facta ſit ex præuiſo peccato, ſiue originali, ſiue actuali, ſiue vtroque; ac proinde, quod præuiſum peccatum ſit cauſa prædeſtinationis ad mortem. Hoc expreſsè tradit & explicat Bellarminus libro 2. de gratia & libero arbitrio, ca. 16. circa finem his verbis; *Adiecimus in noſtra propoſitione, cauſam reprobationis eſſe præuiſionem peccati originalis vel actualis; quia non omnes reprobat Deus poſitiuè propter originale peccatum, cùm illud verè nonnullis reprobis per baptiſmi gratiam remittatur, ſed alios propter originale tantum, vt paruulos non baptizatos; alios propter actuale tantum, vt baptizatos adultos; alios propter vtrunque, vt fideles adultos. De qua re vide Auguſtinum in libro de correptione & gratia cap. 13. & Proſperum in reſponſione ad 2. caput Gallorum. Quod ſi Beatus Auguſtinus, vt plurimum reprobationis cauſam referre videtur ad peccatum originale, ratione cuius totum humanum genus factum eſt quaſi quadam maſſa damnata, propterea id facit, quoniam inde incipit omnium reproborum damnatio. Tametſi enim aliqui eruuntur ex maſſa per baptiſmum, & ad ædificium transferuntur, vt ipſe etiam Auguſtinus ſcribit in Epiſtola 54. ad Dardanum quæſt. 2. tamen iterum per actuale peccatum reuertuntur ad maſſam, & ideo ſic habentur à Deo, quaſi nunquam ab ea maſſa ſeparati fuiſſent.*

8. Secunda eſt, quod prædeſtinatio ad primam gratiam facta ſit ex ſola Dei miſericordia, ſine vllis præuiſis meritis. In hoc omnes Catholici conueniunt contra Pelagianos, vt notat Bellarminus libro 2. de gratia & libero arbitrio ca. 11. Nec indiget longa probatione. Nam teſtimonia Scripturæ clara ſunt, Romanor. 9. 16. *Non eſt volentis neque currentis, ſed Dei miſerentis.* Roman. 11. 6. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non eſt gratia.* Et infra, *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Et 2. Corinth. 3. 5. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid boni à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Et

Epheſ.

Epheſ. 2. 8. *Gratia enim ſaluati eſtis per fidem, & hoc non ex vobis; Dei enim donum eſt: non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Et 2. Timoth. 1. 9. *Vocauit nos vocatione ſancta, non ſecundum opera noſtra, ſed ſecundum propoſitum ſuum & gratiam, quæ data eſt nobis in Chriſto Ieſu ante tempora ſæcularia.*

9. Tertia eſt, quod Prædeſtinatio ad gloriam, ſecundum aliquos facta ſit ex præuiſis meritis gratiæ; ſecundum alios, ex ſola Dei miſericordia. Et quidem Gabriel Vaſquez, Molina, Bartholomæus Camerarius, Oſorius, Franciſcus Turrianus, Stapletonus, & Valentia, putant priori modo factam eſſe, nempe ex præuiſis meritis gratiæ. Bellarminus verò & Franciſcus Suarez, poſteriori modo, nempe ex ſola Dei miſericordia. Hæc diſſenſio orta eſt ex Auguſtino, qui variè de hac re locutus eſt, ita vt nunc his, nunc illis fauere videatur. Vide quæ ſupra dicta ſunt cap. 11. q. 4.

3. *Catholicorum Concluſio.*

10. Circa prædeſtinatos ad vitam, tria præſtat Deus in tempore. 1. largitur illis non ſolùm fidem, ſed etiam initium fidei, ſine præcedentibus eorum meritis; quæ tamen per peccatum amitti, & per pœnitentiam recuperari poteſt. 2. largitur illis gratiam actualem, quæ & neceſſaria, & ſufficiens eſt ad præcepta Dei ſeruanda; neque libertati arbitrij quicquam officit. 3. peccata ipſorum, ſi quæ propria voluntate commiſſa ſunt, gratuito tollit per iuſtitiam inhærentem.

11. In hac concluſione multæ ſunt partes. Prima eſt, quod Deus prædeſtinatis ad vitam largiatur, non ſolum fidem, ſed etiam initium fidei, ſine vllis ipſorum meritis præcedentibus. Hoc partim aſſeritur contra Pelagianos; partim contra Semipelagianos. Nam vtriq; dicebant, initium fidei eſſe ex nobis, conſummationem verò ex Deo; licet non eodem ſenſu. Pelagiani ſic intelligebant, nos ex nobis paratos eſſe credere & aſſentiri ijs omnibus, quæ ſunt fidei; non tamen poſſe reipſa credere

dere & aſſentiri, niſi Deus reuelet & proponat nobis ea, quæ credenda ſunt. Itaque ex parte Dei, nihil aliud requiri, quàm vt nobis reuelet myſteria fidei. Hoc ſi faciat, nos per noſtras vires naturales poſſe illis omnibus ſufficienter aſſentiri. Ita eos ſenſiſſe refert D. Thomas in 2.2. quæſt.6.artic. 1. Et conſtat ex Concilio Mileuitano can.4.

12. Semipelagiani ſic intelligebant; ipſam quidem fidem eſſe ex nobis, ſed incrementum eius à Deo, vt teſtatur D. Auguſtinus in lib. de prædeſt. ſanctorum, cap. 2. his verbis; *Nunc eis reſpondendum eſſe video, qui dicunt, ex nobis quidem nos habere ipſam fidem, ſed incrementum eius ex Deo; tanquam fides non ab ipſo donetur nobis, ſed ab ipſo tamen augeatur in nobis eo merito, quo cœpit à nobis.*

13. Catholici contra vtroſque docent, tàm initium, quàm progreſſum fidei eſſe ex Deo; quod probat Auguſtinus, loco citato, varijs ſcripturæ teſtimonijs. Roman.12.3. *Vnicuiq; diuiſit Deus menſuram fidei.* Philip.1.29. *Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolum vt in eum credatis, ſed vt etiam pro illo patiamini.* 2. Corinth. 3.5. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid boni à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Ex quo loco ſic argumentatur Auguſtinus; *Attendant hic, & verba iſta perpendant, qui putant ex nobis eſſe fidei cæptum, & ex Deo eſſe fidei ſupplemẽtum. Quis enim non videat prius eſſe cogitare, quàm credere? Nullus quippe credit aliquid, niſi prius cogitauerit eſſe credendum. Quod ergo pertinet ad religionem & pietatem; de qua loquebatur Apoſtolus; ſi non ſumus idonei cogitare aliquid quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt; profecto non ſumus idonei credere aliquid quaſi ex nobis, quod ſine cogitatione non poſſumus, ſed ſufficientia noſtra, qua credere incipimus, ex Deo eſt. Quocirca ſicut nemo ſibi ſufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcunq; opus bonum; ita nemo vel ad incipiendam, vel ad perficiendam fidem, &c.*

14. Secunda pars eſt, quod fides per peccatum infidelitatis amitti, & iterum per pœnitentiam recuperari

 poſſit.

poſſit. Ita paſsim docent Catholici cum D. Thoma in 2. 2. quæſt. 5. art. 3. & quæſt. 11. art. 4. Et quidem quod amitti poſsit, manifeſtum eſt, quia omnes hæretici, qui prius fuerunt Catholici, illam amiſerunt, vt Nicolaus Antiochenus, Arius, Macedonius, Pelagius, & illi, de quibus Apoſtolus 1. Timoth 1. 19. *Quidam circa fidem naufragauerunt, ex quibus eſt Hymenæus & Alexander.* Et c. 4. 1. *In nouiſsimis temporibus diſcedent quidam à fide.* Quod autem fides ſemel amiſſa recuperari poſsit, æquè certum eſt, quia qui ſemel ab Eccleſia per hæreſin egreſsi ſunt, poſſunt iterum redire & ſaluari. Huc ſpectant orationes Eccleſiæ pro hæreticorum conuerſione. Huc diſputationes Auguſtini, Hieronymi, & aliorũ Patrum cum Donatiſtis, Manichæis, Pelagianis & ſimilibus fidei Chriſtianæ deſertoribus. Huc canones & decreta, de modo recipiendi & admittendi hæreticos, qui ad Eccleſiæ obedientiam redeunt. Videri poteſt Auguſtinus epiſt. 50. ad Bonifacium Comitem, & l. 5. de baptiſmo contra Creſconium Grammaticum c. 12. & alibi.

15. Tertia pars eſt, quod gratia Dei neceſſaria ſit ad ſeruanda Dei præcepta. Hoc in multis Concilijs definitum eſt contra Pelagianos, præſertim in Mileuitano can. 5. & Tridentino ſeſſ. 6. can. 2. Et manifeſtè colligitur ex illo, Ioannis 15. 5. *Sine me nihil poteſtis facere.* Vide Auguſtinum tract. 81. in Ioannem, & D. Thomam in 1. 2. quæſt. 109. art. 3. & 4. & alios ibidem.

16. Quarta eſt, quod gratia Dei ſufficiens ſit ad ſeruanda Dei præcepta. Hoc contra Caluiniſtas definitum eſt in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. can. 18. & facilè ex Scriptura conuincitur. Philip. 4. 13. *Omnia poſſum in eo, qui me confortat.* Pſalm. 118. 32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum.* 1. Ioan. 5. 3. *Hæc eſt charitas Dei, vt mandata eius cuſtodiamus, & mandata eius grauia non ſunt.* Vide plura in Diſputatione noſtra, de iuſtitia bonorum operum.

17. Quinta eſt, quod gratia non tollat vſum liberi arbitrij.

arbitrij. Hoc etiam contra Caluiniſtas definitum eſt in Concilio Trident.ſeſſ.4. & 5. & merito. Nam Scriptura paſsim ſignificat, in noſtra poteſtate eſſe, diuinæ gratiæ cooperari vel reſiſtere. Actor.7.51. *Vos ſemper Spiritui Sancto reſiſtitis.* Pſalm. 94.8. *Hodie, ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra.* Apocal. 3. 20. *Ego ſto ad oſtium & pulſo: ſi quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum.* Hinc rectè & breuiſsimè Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera cap. 34. *Conſentire vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, propriæ voluntatis eſt.* Et lib. de gratia Chriſti, cap.14. *Quis non videat, & venire quenquam, & non venire, arbitrio voluntatis.* Et D. Proſper lib.2. de vocatione gentium cap.28. *Sicut qui crediderunt, iuuantur vt in fide maneant: ſic qui nondum crediderunt, iuuantur vt credant. Et ſicut illi in ſua habent poteſtate, vt exeant; ita & iſti, ne veniant.* Vide Bellarminum lib.6. de gratia & lib. arbitrio, cap. vltimo.

18. Sexta eſt; quod remiſsio peccatorum ſit gratuita, & non ex noſtris meritis. Ita Concilium Trident. ſeſſ 6. cap.8. D. Thomas in 1.2. quæſt.114. art.5. & 7. D. Auguſtinus epiſt.105. & alij paſsim. Et Scriptura ſic docet, Roman. 3.24. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.* Et Epheſ.2.8. *Gratia enim ſaluati eſtis per fidem, non ex operibus.* Res non eget longiori probatione.

19. Septima eſt, quod remiſsio peccatorum, ſeu iuſtificatio fiat per iuſtitiam inhærentem. Ita Concil. Trident. ſeſſ.6. can.11. Diuus Thomas in 1.2. quæſt.113. art. 2. Bellarminus lib.2. de iuſtificatione cap.2. & ſequentibus. Multa de hac re dixi in noſtra diſputatione de Iuſtificatione, quæ hic repetere non eſt neceſſe.

4. *Catholicorum Concluſio.*

20. Deus circa reprobos tria præſtat in tempore. 1. dat illis ſufficientem gratiam excitantem, qua ſaluari poſſent, ſi vellent. 2. non ſolum prohibet illis peccata, ſed etiam offert auxilia gratiæ, vel ad ea cauenda, antequam patrata ſunt; vel expianda, poſtquam admiſſa

11. Deum nullo modo eſſe authorem peccati.
12. Reprobos patienter ac paternè tolerari à Deo.

Hæc eſt prima collatio. Sequitur altera, quæ eſt Pelagianorum cum Catholicis. Eſt autem eiuſmodi.

Pelagiani docent

1. Hominem ſolis naturæ viribus poſſe ſeruare totam legem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam æternam conſequi.
2. Nullam requiri gratiam internam excitantem, adiuuantem, aut iuſtificantem, ſed ſufficere liberum arbitrium, legem, doctrinam, & exemplum.
3. Si quæ tamen detur gratia, eam dari ex meritis liberi arbitrij.

Catholici contra docent

1. Hominem ſolis naturæ viribus non poſſe ſeruare totam legem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam æternam conſequi.
2. Omnino neceſſariam eſſe gratiam internam excitantem, adiuuantem & iuſtificantem; nec ſufficere liberum arbitrium, legem, doctrinam & exemplũ.
3. Nullam dari gratiam ex meritis liberi arbitrij, ſed ſi prima ſit, dari ex ſola Dei liberalitate; ſi augmentum illius, poſſe dari ex meritis, non ſolius liberi arbitrij, ſed ſimul gratiæ.

Supereſt tertia collatio Semipelagianorum & Catholicorum, qui minus inter ſe diſtant, quam vel Catholici & Pelagiani, vel Catholici & Caluiniſtæ. Eſt autem hæc.

Semipelagiani docent

1. Initium ſalutis eſſe ex libero arbitrio.
2. Et gratiam Dei ſubſequi, non præuenire, niſi fortè aliquando.
3. Gratiam ſubſequentem dari ex merito liberi arbitrij, non quidem de condigno, ſed de congruo.

Catho-

Catholici contra docent

1. Initium ſalutis eſſe à Deo, ſeu diuina gratia.
2. Itaque gratiam Dei præuenire noſtras voluntates ad opera pietatis.
3. Nullam gratiam dari ex merito liberi arbitrij: primam ſemper dari ex ſola Dei liberalitate; poſſe tamen augmentum illius dari ex merito gratiæ, non autem ex merito ſolius liberi arbitrij.

2. Ex hac breui collatione facilè apparet, Caluiniſtas & Pelagianos in extremis hærere; Catholicos autem in medio conſiſtere. Caluiniſtæ nihil; Pelagiani omnia tribuũt libero hominis arbitrio. At Catholici, aliquid gratiæ diuinæ, aliquid libero arbitrio tribuendum cenſent. Gratiæ quidem, quod præueniat, excitet, adiuuet voluntatem noſtram, libero arbitrio, quod gratiæ præuenienti, excitanti, & adiuuanti cooperetur. Vnde rectè Auguſtinus tract. 72. in Ioannem; *operanti in ſe Chriſto, cooperatur homo ſalutem æternam & iuſtificationem ſuam.* Et res certa eſt ex Scriptura, Pſalm. 69. 1. *Deus in adiutorium meum intende.* Rom. 8. 26 *Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram.* 1. Corinth. 15. 10. *Gratia eius in me vacua non fuit, ſed abundantibus illis omnibus laboraui: non ego autem, ſed gratia Dei mecum.* Quæ verba ſic explicat D. Auguſtinus in lib. de gratia & lib. arb. c. 5. *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum, id eſt, non ſolus, ſed gratia Dei mecum; ac per hoc, nec gratia Dei ſola, nec ipſe ſolus, ſed gratia Dei cum illo.*

Obiectiones diluuntur.

1. Quidam Batauus Caluiniſta conatus eſt defendere hunc Caluini Aphoriſmum; *Deus ſolo ſuo arbitratu prædeſtinat homines ad æternam mortem & damnationem ſine vlla ipſorum culpa*; aſſerens multos Catholicos idem ſentire. Hæc tanta illius impudentia retundenda eſt.

2. Audi ergo Batave, quiſquis es, & erubeſce, ſi potes. Primo loco, pro Caluini Aphoriſmo, citas Bellarminum l. 2. de gratia & libero arbitrio, c. 10. vbi pro titulo

capitis habet hæc verba; *Prædeſtinationis nullam eſſe cauſam in nobis.* Sed fraudulenter, & mala fide agis. Nam Caluinus in ſuo Aphoriſmo loquitur de prædeſtinatione ad mortem; Bellarminus loco citato, de prædeſtinatione ad vitam. Caluinus aſſerit, nullam eſſe cauſam in reprobis, cur ad mortem & damnationem à DEO prædeſtinati ſint. Bellarminus aſſerit, nullam eſſe cauſam in electis, cur ad vitam & cœleſtem gloriam prædeſtinati ſint. Hæc duo confundis tu, vt fucum facias. Eſt hoc veritatis ſtudioſum eſſe, qualem te haberi vis? Non opinor. Et quæro ex te; ſi quis diceret, Regis decretum eſſe, vt plurimi ſubditorum cruci affigantur, ſine vlla ipſorum præuiſa culpa; & item alius diceret, Regis decretũ eſſe, vt aliqui ad honores & dignitates promoueantur, ſine vllo ipſorum præuiſo merito: an tu idem eos dicere, & ſentire affirmares? Non vtique, ſi ſanus eſſes. Cur ergo Caluinum & Bellarminum in eandem ſententiam trahis, cum alter de prædeſtinatione ad mortem, alter de prædeſtinatione ad vitam locutus ſit? Nihil dubito, quiſquis hæc lecturus eſt, & tibi, & mihi ſuccenſurum. Tibi, quod tam nequiter agas in rebus ad fidem Chriſtianam ſpectantibus; mihi, quod non ſatis acerbè te excipiam vt meritus es.

3. Duo ſunt, quæ hanc tuam impudentiam augent. Vnum, quod Bellarminus non ponat hæc nuda verba, *Prædeſtinationis nullam eſſe cauſam in nobis*; ſed per multa capita diſertè explicet, ſe loqui de prædeſtinatione ad gloriam. Si enim nuda illa verba poſuiſſet, aliqua ſaltem ſpecie potuiſſes ea interpretari de prædeſtinatione ad mortem. Cum autem diſertè & ex profeſſo diſputet de prædeſtinatione ad gloriam; qua fronte auſus es in alium ſenſum verba eius peruertere? Alterum eſt, quod cap. 16. expreſsè condemnet ſententiam Caluini, cum ait; *Quemadmodum prædeſtinationem ſeu electionem gratiæ contra Pelagianos defendimus; ita reprobationem iuſtiſſimam contra Caluinianos defendere cogimur, qui cum homi-*

nes

nes ante præuiſionem peccati ad peccatum & mortem æternam prædeſtinatos eſſe contendant, cùm ipſa Dei iuſtitia pugnant & omnia hominum ſcelera in Deum authorem refundunt. Si hæc legiſti, omnino improbus es, qui Bellarminum Caluino conſentire aſſeris. Si non legiſti, planè temerarius es, qui de re incognita ſententiam profers. Vide, an hoc ſit, veritatis ſtudioſum eſſe.

4. Secundo loco citas teſtimonia ex Auguſtino, quibus perſuadere vis, Caluinianum eſſe. Primum ex Enchiridio, cap. 110. *Deus*, inquit, *benè vtens malis, tanquam ſummè bonus, ad eorum damnationem, quos iuſtè prædeſtinauit ad pœnam; & ad eorum ſalutem, quos benignè prædeſtinauit ad gratiam.* Alterum ex lib. 15. de Ciuitate Dei, cap. 1. *Genus humanum in duo genera, duas ſocietates, ſeu ciuitates distribuimus: quarum vna prædeſtinata eſt in æternum regnare cum Deo; altera verò æternum ſubire ſupplicium cum diabolo.* Tertium ex tract. 48. in Ioannem; *Quomodo iſtis dixit, non eſtis ex ouibus meis? quia videbat eos ad ſempiternum exitium prædeſtinatos; non ad vitam æternam ſui ſanguinis pretio comparatos.*

5. Fateor hæc omnia dici ab Auguſtino. Sed quid ad rem faciunt? Nihil planè. Solum hinc potes colligere, quoſdam ad vitam, alios ad mortem prædeſtinatos eſſe. At nemo de hoc dubitat. Tota lis in eo conſiſtit, an aliqui ſine præuiſa ipſorum culpa, ex ſolo Dei arbitrio, ad mortem prædeſtinati ſint? Hoc aſſerit Caluinus. Ex Auguſtino nihil tale probari poteſt. Imo contrarium ex illo probo. Nam in primo teſtimonio à te citato, dicit quoſdam iuſtè prædeſtinatos eſſe ad pœnam. Si iuſtè prædeſtinati ſunt, non ergo ſine præuiſa culpa. Vnde idem Auguſtinus l. 3. contra Iulianum c. 28. ait, *Bonus eſt Deus, iuſtus eſt Deus. Poteſt aliquos ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt: non poteſt quenquam ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt.* Ex quo ſic concludo; Quod Deus in tempore non poteſt iuſte facere, hoc ab æterno non poteſt iuſtè decernere: at in tempore non poteſt quenquam iuſtè damnare ſine malis meritis, vt Auguſtinus

nus ait: Ergo non poteſt ab æterno iuſtè id decernere.

6. Tertio loco citas ex Concilio Valentino cap. 3. hæc verba; *Fidenter fatemur, prædeſtinationem electorum ad vitam & prædeſtinationem ad mortem.* Sed bis peccas. Primo, quia nihil ad quæſtionem faciunt hæc verba. Secundo, quia omittis ea, quæ contra Caluinum faciunt. Sic enim loquitur Concilium loco citato; *Fidenter fatemur, prædeſtinationem electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem: In electione tamen ſaluandorum, miſericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione verò periturorum, meritum malum præcedere iuſtum iudicium Dei.* Hæc tu omiſiſti, quia apertè deſtruunt Caluini ſententiam. Nam Caluinus vult, iudicium ſeu reprobationem Dei, priorem eſſe malo merito: At Concilium contra definit, malum meritum prius eſſe iudicio Dei, in æterna præſcientia.

7. Quarto, citas ex Iſidoro lib. 2. de ſummo bono c. 6. hæc verba; *Gemina eſt prædeſtinatio; ſiue electorum ad requiem, ſiue reproborum ad mortem.* Sed quorſum? Non diſputamus, An duplex ſit prædeſtinatio, vt ſæpè dixi; ſed hoc agitur, an prædeſtinatio ad mortem fiat ſolo DEI arbitrio, citra vllam culpam ex parte hominis? Hoc affirmat Caluinus, non Iſidorus. Non igitur ex Iſidoro defendis Caluinum.

8. Quinto, citas Angelomum in c. 8. lib. 2. Regum, vbi ſic ait; *Chriſtus per occultam diſpenſationem, ex populo infideli, alios gratuita miſeratione viuificans, ad æternam libertatem prædeſtinauit: alios verò occulto iudicio, in ſua impietate derelinquendo, perpetua morte damnauit.* Neque hic author quicquam facit pro Caluino. Non enim aſſerit, aliquem prædeſtinari ad mortem ex ſolo Dei beneplacito, quod Caluini dogma eſt.

9. Sexto, citas ex D. Hieronymo q. 10. ad Hedibiã, hæc verba; *Si Eſau & Iacob nondum nati erant, nec aliquid egerant boni aut mali, vt demererentur Deum, vel offenderent; & electio illorum atq; abiectio, non merita ſingulorum, ſed volunta-*

luntatem eligentis atq; abijcientis oſtendit, quid dicemus? Item-que hæc; *Si hoc recipimus; vt faciat Deus, quodcunq; voluerit, & abſq; merito & operibus vel eligat aliquem, vel condemnet: ergo non eſt volentis, neq; currentis, ſed miſerentis Dei.* Et ite-rum; *Ergo fruſtra quæritur, cum in poteſtate eius ſit & voluntate, abſq; bonis & malis operibus, vel eligere aliquem, vel abijcere.* Sed mi homo, putas nos fungos eſſe, qui hanc tuam impoſturam non aduertamus? Hieronymus recitat illa verba, non ex ſua, ſed ex impiorum mente & ſententia. Et poſtea ex ſua ſic ſubdit; *Deus autem æquali cunctos ſorte generauit; & dedit arbitrij libertatem, vt faciat vnuſquiſq; quod vult, ſiue bonum, ſiue malum: in tantum autem dedit omnibus poteſtatem, vt vox impia diſputet contra creatorem ſuum.* Et infra; *Vnus eſt Solis calor, & ſecundum eſſentias ſubiacentes, alia ſoluit, alia conſtringit, alia liquefacit, alia indurat. Liquatur enim cera, & induratur lutum, & tamen caloris non eſt diuerſa natura. Sic & bonitas & clementia Dei, vaſa iræ, quæ apta ſunt in interitum, indurat, vaſa autem miſericordiæ, quæ præparauit in gloriam, quæ vocauit, non ſaluat irrationabiliter & abſq; iudicij veritate, ſed cauſis præcedentibus, quia alij non ſuſceperunt filium Dei, alij autem recipere ſua ſponte voluerunt. Hæc autem vaſa miſericordiæ, non ſolum populus gentium eſt, ſed etiam ij, qui ex Iudæis credere voluerunt, & vnus credentiũ effectus eſt populus. Ex quo oſtenditur, non gentes eligi, ſed hominũ voluntates.*

10. Expende hæc verba Hieronymi, & videbis, quam longè abſint à Caluino. Hieronymus dicit; *Deus æquali ſorte cunctos generauit.* Caluinus contra, lib. 3. Inſt. c. 21. §. 5. *Non enim pari conditione creantur omnes.* Hieron. dicit; *Deus dedit arbitrij libertatem, vt faciat vnuſquiſq; quod vult, ſiue bonum, ſiue malum.* Caluinus contra, lib. 2. Inſt. cap. 2. in titulo, *Hominem arbitrij libertate eſſe ſpoliatum.* Et lib. 3. cap. 23. §. 8. *Non dubitabo igitur ſimpliciter fateri, voluntatem Dei eſſe rerum neceſſitatem: atq; id neceſſario futurum eſſe, quod ille voluerit.* Hieronymus dicit; *Vnus eſt Solis calor, & ſecundum eſſentias ſubiacentes, alia liquefacit, alia indurat. Sic & bonitas Dei, vaſa iræ indurat; & vaſa miſericordiæ*

ſaluat;

Digitized by Google

ſaluat: non abſq; iudicij veritate, ſed cauſis præcedentibus. Caluinus contra, lib.3.Inſt.cap.21.§.7. *Vbicunq; regnat hoc Dei beneplacitum, nulla in conſiderationem veniunt opera.* Et c. 23. §. 2. *Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum in æternam mortem prædeſtinantur.*

11. Septimo, citas Auguſtinum ſuper Ioannem l.3.c. 161. *Quare hunc trahat Deus, & illum non trahat, noli velle iudicare, ſi non vis errare.* Et Anſelmum in epiſt. ad Rom. c. 11. *Nulla creatura perſcrutari valet, cur Deus miſereatur potius huic, quam illi.* Et D. Thomam 1.p.q. 23. art. 5. *Quare hos Deus eligat in gloriam, & hos reprobarit, non habet rationem, niſi diuinam voluntatem.*

12. Hic partim erras in citandis authoribus, partim in re ipſa. Citas Auguſtinum l. 3. ſuper Ioannem c. 161. At nullus talis liber, aut caput eſt in Auguſtino. Verba autem à te citata, habentur tract. 26. in Ioannem. Sed facilè te excuſo. Sedes ad negotia Reipublicæ; & Profeſſores Heidelbergenſes, qui hæc teſtimonia in gratiam tui corraſerunt, obiter ſuo munere perfuncti ſunt.

13. In re magis erras. Hoc breuiter tibi explicabo. Quæſtio de cauſa reprobationis poteſt dupliciter inſtitui. Primo abſolutè, vt ſi quæram, quare Deus reprobauit Eſau? Secundo comparatè, vt ſi quæram, Quare Deus potius reprobauit Eſau, quam Iacob, cum vterq; eſſet in eadem maſſa? Igitur authores citati intelligendi ſunt iuxta poſteriorem ſenſum, vt ex verbis illorum patet. De priori ſenſu, de qua noſtra controuerſia eſt, longè aliter ſentiunt, quam Caluinus. Si enim quæram ex Caluino abſolutè & ſimpliciter, Quare Deus reprobauit Eſau? Reſpondebit, *quia ſic illi viſum eſt.* At authores citati reſpondebunt, *quia peccator erat.*

14. Res poteſt explicari exemplo familiari. Sint duo latrones, qui iuſſu Principis detineãtur in carcere. Princeps alteri donet vitam, alterum ad ſupplicium damnet. Si nunc quæras ex Principe, quare hic moritur laqueo? reſpondebit, quia latro eſt. Si vrgeas, quare alteri po-

ri potius das vitam, quam huic, cum vterq; ſit latro? I-terum reſpondebit, quia ſic volo. Atque hæc D. Auguſtini, Anſelmi, & D. Thomæ ſententia eſt. At Caluinus, Beza, & ſimiles, ſiue abſolutè, ſiue comparatè cauſam reprobationis inquiras, ad nudum Dei arbitrium confugiunt. Magna igitur inter hos & illos differentia eſt.

15. Octauo, citas Cameracenſem (quem iudicioſum vocas) lib.1.ſent.q.12.art 2 vbi ait; *ſecundum Scripturam, etiamſi Deus aliquam creaturam æternaliter puniret, vel affligeret ſine eius peccato, vel purè annihilaret, nullam iniuſtitiam vel crudelitatem ei faceret. Vnde illud Sapientiæ 12. Quis tibi imputabit, ſi perierint nationes, quas tu feciſti? Deus non eſt obligatus legibus creatis, quaſi aliquid prius ſit iuſtum, quam Deus velit illud; cum tamen omnino ſit è conuerſo.*

16. Hic primum miror, te citare Cameracenſem, & vocare hominem *iudicioſum*, cùm certò conſtet, te nunquam vidiſſe aut legiſſe illum authorem. Hoc inde colligo, quia poſt citatum Cameracenſem, citas Petrum de Aliaco, tanquam diſtinctum authorem à Cameracenſi, cum tamen vnus idemque ſit, qui habet duo nomina. Nam idem ille homo, qui dictus eſt Petrus de Aliaco, ſeu Petrus Aliacenſis, fuit Epiſcopus Cameraci in Belgio, & inde ſortitus eſt nomen Cameracenſis. Et tu, Simpliciane, propter hæc duo nomina, putaſti eſſe duos authores. Perinde, ac ſi quis putaret Virgilium & Maronem eſſe duos Poëtas. Sed facilè ignoſco tibi hunc errorem, Non enim Theologus, ſed cauſidicus es; & pro vno coronato, duos libenter accipis.

17. Sed ad rem. Citas pro Caluino Cameracenſem. Tria tibi regero. Primò, Cameracenſis diſputat de poſſibili, non de facto. Diſputat, inquam, quid Deus per abſolutam ſuam potentiam facere poſſet, ſi vellet; non autem, quid reipſa faciat in tempore, aut ab æterno facere decreuerit. At noſtra quæſtio procedit de facto, non de poſsibili. Igitur teſtimonium Cameracenſis non eſt ad rem. Secundo, Cameracenſis agnoſcit abſo-

lutam

Digitized by Google

poſſit. Ita paſsim docent Catholici cum D. Thoma in 2. 2. quæſt. 5. art. 3. & quæſt. 11. art. 4. Et quidem quod amitti poſsit, manifeſtum eſt, quia omnes hæretici, qui prius fuerunt Catholici, illam amiſerunt, vt Nicolaus Antiochenus, Arius, Macedonius, Pelagius, & illi, de quibus Apoſtolus 1. Timoth. 1. 19. *Quidam circa fidem naufragauerunt, ex quibus eſt Hymenæus & Alexander.* Et c. 4. 1. *In nouiſsimis temporibus diſcedent quidam à fide.* Quod autem fides ſemel amiſſa recuperari poſsit, æquè certum eſt, quia qui ſemel ab Eccleſia per hæreſin egreſsi ſunt, poſſunt iterum redire & ſaluari. Huc ſpectant orationes Eccleſiæ pro hæreticorum conuerſione. Huc diſputationes Auguſtini, Hieronymi, & aliorũ Patrum cum Donatiſtis, Manichæis, Pelagianis & ſimilibus fidei Chriſtianæ deſertoribus. Huc canones & decreta, de modo recipiendi & admittendi hæreticos, qui ad Eccleſiæ obedientiam redeunt. Videri poteſt Auguſtinus epiſt. 50. ad Bonifacium Comitem, & l. 5. de baptiſmo contra Creſconium Grammaticum c. 12. & alibi.

15. Tertia pars eſt, quod gratia Dei neceſſaria ſit ad ſeruanda Dei præcepta. Hoc in multis Concilijs definitum eſt contra Pelagianos, præſertim in Mileuitano can. 5. & Tridentino ſeſſ. 6. can. 2. Et manifeſtè colligitur ex illo, Ioannis 15. 5. *Sine me nihil poteſtis facere.* Vide Auguſtinum tract. 81. in Ioannem, & D. Thomam in 1. 2. quæſt. 109. art. 3. & 4. & alios ibidem.

16. Quarta eſt, quod gratia Dei ſufficiens ſit ad ſeruanda Dei præcepta. Hoc contra Caluiniſtas definitum eſt in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. can. 18. & facilè ex Scriptura conuincitur. Philip. 4. 13. *Omnia poſſum in eo, qui me confortat.* Pſalm. 118. 32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum.* 1. Ioan. 5. 3. *Hæc eſt charitas Dei, vt mandata eius cuſtodiamus, & mandata eius grauia non ſunt.* Vide plura in Diſputatione noſtra, de iuſtitia bonorum operum.

17. Quinta eſt, quod gratia non tollat vſum liberi

arbitrij.

Digitized by Google

arbitrij. Hoc etiam contra Caluiniſtas definitum eſt in Concilio Trident.ſeſſ.4. & 5. & merito. Nam Scriptura paſsim ſignificat, in noſtra poteſtate eſſe, diuinæ gratiæ cooperari vel reſiſtere. Actor.7.51. *Vos ſemper Spiritui Sancto reſiſtitis*. Pſalm. 94.8. *Hodie, ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra*. Apocal.3.20. *Ego ſto ad oſtium & pulſo: ſi quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum*. Hinc rectè & breuiſsimè Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera cap.34. *Conſentire vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, propriæ voluntatis eſt*. Et lib. de gratia Chriſti, cap.14. *Quis non videat, & venire quenquam, & non venire, arbitrio voluntatis*. Et D.Proſper lib.2. de vocatione gentium cap.28. *Sicut qui crediderunt, iuuantur vt in fide maneant: ſic qui nondum crediderunt, iuuantur vt credant. Et ſicut illi in ſua habent poteſtate, vt exeant; ita & iſti, ne veniant*. Vide Bellarminum lib.6. de gratia & lib. arbitrio, cap. vltimo.

18. Sexta eſt; quod remiſsio peccatorum ſit gratuita, & non ex noſtris meritis. Ita Concilium Trident. ſeſſ 6.cap.8. D.Thomas in 1.2.quæſt.114. art.5. & 7. D. Auguſtinus epiſt.105. & alij paſsim. Et Scriptura ſic docet, Roman.3.24. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*. Et Epheſ.2.8. *Gratia enim ſaluati eſtis per fidem, non ex operibus*. Res non eget longiori probatione.

19. Septima eſt, quod remiſsio peccatorum, ſeu iuſtificatio fiat per iuſtitiam inhærentem. Ita Concil. Trident. ſeſſ.6. can.11. Diuus Thomas in 1.2. quæſt.113.art. 2. Bellarminus lib.2. de iuſtificatione cap.2. & ſequentibus. Multa de hac re dixi in noſtra diſputatione de Iuſtificatione, quæ hic repetere non eſt neceſſe.

4. *Catholicorum Concluſio.*

20. Deus circa reprobos tria præſtat in tempore: 1. dat illis ſufficientem gratiam excitantem, qua ſaluari poſſent, ſi vellent. 2. non ſolum prohibet illis peccata, ſed etiam offert auxilia gratiæ, vel ad ea cauenda, antequam patrata ſunt; vel expianda, poſtquam admiſſa

ſunt. 3. iuſtè illos punit, propter peccata liberè commiſſa, & non expiata.

21. Hæc concluſio habet varias partes. Vna tantum probanda vel explicanda eſt, nempe, quod reprobi habeant ſufficientem gratiam excitantem, qua ſaluari, & peccata cauere vel deteſtari poſſent, ſi vellent. Nam de cæteris non eſt difficultas. Dicimus ergo contra Caluinum, Deum propter merita Chriſti, non ſolùm electis, ſed etiam reprobis, & vno verbo, omnibus adultis dare ſufficientem gratiam ad ſalutem; ac proinde, ſi aliqui non ſaluentur, non eſſe defectum ex parte Dei, ſed ex parte ipſorum. Atque ita ex recentioribus ſentiunt Dominicus Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 18. Ioannes Driedo de redemptione & capt. generis humani cap. 5. Vega l. 13. in Concil. Trident. cap. 13. Bellarminus l. 2. de gratia & liber. arbit. ca. 5. Vaſquez in 1. p. diſp. 96. & 97. & alij. Et probatur ex Scripturis. Matth. 11. 28. *Venite ad me omnes, qui laboratis & onerati eſtis, & ego reficiam vos.* Et 1. Timoth. 2. 4. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri.* Hinc ſumitur ratio, quia ſi Chriſtus inuitat omnes ad pœnitentiam, ergo omnibus offert ſufficiens auxilium, quo poſſunt pœnitere, ſi velint; alioqui fruſtra inuitaret. Item, ſi omnes vult ſaluos fieri, debet velle iuuare, vt ſalui fiant. De hac re dixi ſuperius plura.

IV. QVÆSTIO.

In quo differant inter ſe Caluiniſtæ, Pelagiani, & Catholici?

1. EX dictis facilè id colligi poteſt. Vt tamen res ſit clarior, ſummatim proponam ea, in quibus alij ab alijs diſſident. Ac primò conferam Caluiniſtas cum Catholicis. 2. Pelagianos cum Catholicis. 3. Semipelagianos cum Catholicis. Nam propoſitum mihi eſt, oſtendere, Catholicos ab ijs omnibus diſsidere. Prima ergo collatio inter Caluiniſtas & Catholicos eſt talis.

Calui-

Caluiniſtæ docent

1. Vtramque prædeſtinationem, tam ad vitam, quam ad mortem, priorem eſſe præuiſione peccati originalis.
2. Vtramque factam eſſe ex nudo Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominum.
3. Fidem amitti non poſſe.
4. Gratiam Dei non ſufficere ad ſeruandam legem.
5. Non eſſe in noſtra poteſtate, conſentire & reluctari gratiæ diuinæ.
6. Peccata electorum non imputari.
7. Non tolli, ſed tegi.
8. Nullam eſſe iuſtitiam inhærentem.
9. Reprobis nullam penitus dari gratiam.
10. Reprobos à Deo impelli ad peccandum.
11. Deum eſſe Authorem peccatorum.
12. Reprobos illudi à Deo ac decipi.

Catholici contra docent

1. Vtramque prædeſtinationem non eſſe priorem præuiſione peccati originalis.
2. Vtramque non eſſe factam ex nudo Dei arbitrio, ſed alteram, vt minimum, factam eſſe ex præuiſione culpæ.
3. Fidem, & amitti, & recuperari poſſe.
4. Gratiam Dei ſufficere ad totam legem ſeruandam.
5. Eſſe in noſtra poteſtate, conſentire & refragari diuinæ gratiæ ſeu motioni.
6. Peccata electorum imputari ad culpam & pœnam.
7. Eadem verè tolli in iuſtificatione, & non tantũ tegi.
8. Dari veram iuſtitiam inhærentem, qua formaliter & intrinſecè iuſti ſimus coram Deo.
9. Reprobis conferri gratiam, non tamen gloriam, quia non volunt gratiæ cooperari.
10. Reprobos ſponte ac voluntariè peccare, contra Dei prohibitionem.

11. Deum nullo modo eſſe authorem peccati.
12. Reprobos patienter ac paternè tolerari à Deo.

Hæc eſt prima collatio. Sequitur altera, quæ eſt Pelagianorum cum Catholicis. Eſt autem eiuſmodi.

Pelagiani docent

1. Hominem ſolis naturæ viribus poſſe ſeruare totam legem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam æternam conſequi.
2. Nullam requiri gratiam internam excitantem, adiuuantem, aut iuſtificantem, ſed ſufficere liberum arbitrium, legem, doctrinam, & exemplum.
3. Si quæ tamen detur gratia, eam dari ex meritis liberi arbitrij.

Catholici contra docent

1. Hominem ſolis naturæ viribus non poſſe ſeruare totam legem, iuſtificari, perſeuerare, & vitam æternam conſequi.
2. Omnino neceſſariam eſſe gratiam internam excitantem, adiuuantem & iuſtificantem; nec ſufficere liberum arbitrium, legem, doctrinam & exemplũ.
3. Nullam dari gratiam ex meritis liberi arbitrij, ſed ſi prima ſit, dari ex ſola Dei liberalitate; ſi augmentum illius, poſſe dari ex meritis, non ſolius liberi arbitrij, ſed ſimul gratiæ.

Supereſt tertia collatio Semipelagianorum & Catholicorum, qui minus inter ſe diſtant, quam vel Catholici & Pelagiani, vel Catholici & Caluiniſtæ. Eſt autem hæc.

Semipelagiani docent

1. Initium ſalutis eſſe ex libero arbitrio.
2. Et gratiam Dei ſubſequi, non præuenire, niſi fortè aliquando.
3. Gratiam ſubſequentem dari ex merito liberi arbitrij, non quidem de condigno, ſed de congruo.

Catho-

Catholici contra docent

1. Initium ſalutis eſſe à Deo, ſeu diuina gratia.
2. Itaque gratiam Dei præuenire noſtras voluntates ad opera pietatis.
3. Nullam gratiam dari ex merito liberi arbitrij: primam ſemper dari ex ſola Dei liberalitate; poſſe tamen augmentum illius dari ex merito gratiæ, non autem ex merito ſolius liberi arbitrij.

2. Ex hac breui collatione facilè apparet, Caluiniſtas & Pelagianos in extremis hærere; Catholicos autem in medio conſiſtere. Caluiniſtæ nihil; Pelagiani omnia tribuũt libero hominis arbitrio. At Catholici, aliquid gratiæ diuinæ, aliquid libero arbitrio tribuendum cenſent. Gratiæ quidem, quod præueniat, excitet, adiuuet voluntatem noſtram, libero arbitrio, quod gratiæ præuenienti, excitanti, & adiuuanti cooperetur. Vnde rectè Auguſtinus tract. 72. in Ioannem; *operanti in ſe Chriſto, cooperatur homo ſalutem æternam & iuſtificationem ſuam.* Et res certa eſt ex Scriptura, Pſalm. 69. 1. *Deus in adiutorium meum intende.* Rom. 8. 26 *Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram.* 1. Corinth. 15. 10. *Gratia eius in me vacua non fuit, ſed abundantius illis omnibus laboraui: non ego autem, ſed gratia Dei mecum.* Quæ verba ſic explicat D. Auguſtinus in lib. de gratia & lib. arb. c. 5. *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum, id eſt, non ſolus, ſed gratia Dei mecum; ac per hoc, nec gratia Dei ſola, nec ipſe ſolus, ſed gratia Dei cum illo.*

Obiectiones diluuntur.

1. Quidam Batauus Caluiniſta conatus eſt defendere hunc Caluini Aphoriſmum; *Deus ſolo ſuo arbitratu prædeſtinat homines ad æternam mortem & damnationem ſine vlla ipſorum culpa;* aſſerens multos Catholicos idem ſentire. Hæc tanta illius impudentia retundenda eſt.

2. Audi ergo Batauе, quiſquis es, & erubeſce, ſi potes. Primo loco, pro Caluini Aphoriſmo, citas Bellarminum l. 2. de gratia & libero arbitrio, c. 10. vbi pro titulo

capitis habet hæc verba; *Prædeſtinationis nullam eſſe cauſam in nobis.* Sed fraudulenter, & mala fide agis. Nam Caluinus in ſuo Aphoriſmo loquitur de prædeſtinatione ad mortem; Bellarminus loco citato, de prædeſtinatione ad vitam. Caluinus aſſerit, nullam eſſe cauſam in reprobis, cur ad mortem & damnationem à DEO prædeſtinati ſint. Bellarminus aſſerit, nullam eſſe cauſam in electis, cur ad vitam & cœleſtem gloriam prædeſtinati ſint. Hæc duo confundis tu, vt fucum facias. Eſt hoc veritatis ſtudioſum eſſe, qualem te haberi vis? Non opinor. Et quæro ex te; ſi quis diceret, Regis decretum eſſe, vt plurimi ſubditorum cruci affigantur, ſine vlla ipſorum præuiſa culpa; & item alius diceret, Regis decretū eſſe, vt aliqui ad honores & dignitates promoueantur, ſine vllo ipſorum præuiſo merito: an tu idem eos dicere, & ſentire affirmares? Non vtique, ſi ſanus eſſes. Cur ergo Caluinum & Bellarminum in eandem ſententiam trahis, cum alter de prædeſtinatione ad mortem, alter de prædeſtinatione ad vitam locutus ſit? Nihil dubito, quiſquis hæc lecturus eſt, & tibi, & mihi ſuccenſurum. Tibi, quod tam nequiter agas in rebus ad fidem Chriſtianam ſpectantibus; mihi, quod non ſatis acerbè te excipiam vt meritus es.

3. Duo ſunt, quæ hanc tuam impudentiam augent. Vnum, quod Bellarminus non ponat hæc nuda verba, *Prædeſtinationis nullam eſſe cauſam in nobis;* ſed per multa capita diſertè explicet, ſe loqui de prædeſtinatione ad gloriam. Si enim nuda illa verba poſuiſſet, aliqua ſaltem ſpecie potuiſſes ea interpretari de prædeſtinatione ad mortem. Cum autem diſertè & ex profeſſo diſputet de prædeſtinatione ad gloriam; qua fronte auſus es in alium ſenſum verba eius peruertere? Alterum eſt, quod cap. 16. expreſsè condemnet ſententiam Caluini, cum ait; *Quemadmodum prædeſtinationem ſeu electionem gratiæ contra Pelagianos defendimus; ita reprobationem iuſtiſſimam contra Caluinianos defendere cogimur, qui cum homi-*

nes

nes ante præuiſionem peccati ad peccatum & mortem æternam prædeſtinatos eſſe contendant, cùm ipſa Dei iuſtitia pugnant & omnia hominum ſcelera in Deum authorem refundunt. Si hæc legiſti, omnino improbus es, qui Bellarminum Caluino conſentire aſſeris. Si non legiſti, planè temerarius es, qui de re incognita ſententiam profers. Vide, an hoc ſit, veritatis ſtudioſum eſſe.

4. Secundo loco citas teſtimonia ex Auguſtino, quibus perſuadere vis, Caluinianum eſſe. Primum ex Enchiridio, cap. 110. *Deus,* inquit, *benè vtens malis, tanquàm ſummè bonus, ad eorum damnationem, quos iuſtè prædeſtinauit ad pœnam; & ad eorum ſalutem, quos benignè prædeſtinauit ad gratiam.* Alterum ex lib. 15. de Ciuitate Dei, cap. 1. *Genus humanum in duo genera, duas ſocietates, ſeu ciuitates diſtribuimus: quarum vna prædeſtinata eſt in æternum regnare cum Deo; altera verò æternum ſubire ſupplicium cum diabolo.* Tertium ex tract. 48. in Ioannem; *Quomodo iſtis dixit, non eſtis ex ouibus meis? quia videbat eos ad ſempiternum exitium prædeſtinatos; non ad vitam æternam ſui ſanguinis pretio comparatos.*

5. Fateor hæc omnia dici ab Auguſtino. Sed quid ad rem faciunt? Nihil planè. Solum hinc potes colligere, quoſdam ad vitam, alios ad mortem prædeſtinatos eſſe. At nemo de hoc dubitat. Tota lis in eo conſiſtit, an aliqui ſine præuiſa ipſorum culpa, ex ſolo Dei arbitrio, ad mortem prædeſtinati ſint? Hoc aſſerit Caluinus. Ex Auguſtino nihil tale probari poteſt. Imo contrarium ex illo probo. Nam in primo teſtimonio à te citato, dicit quoſdam iuſtè prædeſtinatos eſſe ad pœnam. Si iuſtè prædeſtinati ſunt, non ergo ſine præuiſa culpa. Vnde idem Auguſtinus l. 3. contra Iulianum c. 28. ait, *Bonus eſt Deus, iuſtus eſt Deus. Poteſt aliquos ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt: non poteſt quenquam ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt.* Ex quo ſic concludo; Quod Deus in tempore non poteſt iuſte facere, hoc ab æterno non poteſt iuſtè decernere: at in tempore non poteſt quenquam iuſtè damnare ſine malis meritis, vt Auguſti-

nus ait: Ergo non poteſt ab æterno iuſtè id decernere.

6. Tertio loco citas ex Concilio Valentino cap. 3. hæc verba; *Fidenter fatemur, prædeſtinationem electorum ad vitam & prædeſtinationem ad mortem.* Sed bis peccas. Primo, quia nihil ad quæſtionem faciunt hæc verba. Secundo, quia omittis ea, quæ contra Caluinum faciunt. Sic enim loquitur Concilium loco citato; *Fidenter fatemur, prædeſtinationem electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem: In electione tamen ſaluandorum, miſericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione verò periturorum, meritum malum præcedere iuſtum iudicium Dei.* Hæc tu omiſiſti, quia apertè deſtruunt Caluini ſententiam. Nam Caluinus vult, iudicium ſeu reprobationem Dei, priorem eſſe malo merito: At Concilium contra definit, malum meritum prius eſſe iudicio Dei, in æterna præſcientia.

7. Quarto, citas ex Iſidoro lib. 2. de ſummo bono c. 6. hæc verba; *Gemina eſt prædeſtinatio; ſiue electorum ad requiem, ſiue reproborum ad mortem.* Sed quorſum? Non diſputamus, An duplex ſit prædeſtinatio, vt ſæpè dixi; ſed hoc agitur, an prædeſtinatio ad mortem fiat ſolo DEI arbitrio, citra vllam culpam ex parte hominis? Hoc affirmat Caluinus, non Iſidorus. Non igitur ex Iſidoro defendis Caluinum.

8. Quinto, citas Angelomum in c. 8. lib. 2. Regum, vbi ſic ait; *Chriſtus per occultam diſpenſationem, ex populo infideli, alios gratuita miſeratione viuificans, ad æternam libertatem prædeſtinauit: alios verò occulto iudicio, in ſua impietate derelinquendo, perpetua morte damnauit.* Neque hic author quicquam facit pro Caluino. Non enim aſſerit, aliquem prædeſtinari ad mortem ex ſolo Dei beneplacito, quod Caluini dogma eſt.

9. Sexto, citas ex D. Hieronymo q. 10. ad Hedibiã, hæc verba; *Si Eſau & Iacob nondum nati erant, nec aliquid egerant boni aut mali, vt demererentur Deum, vel offenderent; & electio illorum atq; abiectio, non merita ſingulorum, ſed vo-*

luntatem eligentis atq; abijcientis oſtendit quid dicemus? Itemque hæc; *Si hoc recipimus; vt faciat Deus, quodcunq; voluerit, & abſq; merito & operibus vel eligat aliquem, vel condemnet. ergo non eſt volentis, neq; currentis, ſed miſerentis Dei.* Et iterum; *Ergo fruſtra quæritur, cum in poteſtate eius ſit & voluntate, abſq; bonis & malis operibus, vel eligere aliquem, vel abijcere.* Sed mi homo, putas nos fungos eſſe, qui hanc tuam impoſturam non aduertamus? Hieronymus recitat illa verba, non ex ſua, ſed ex impiorum mente & ſententia. Et poſtea ex ſua ſic ſubdit; *Deus autem æquali cunctos ſorte generauit; & dedit arbitrij libertatem, vt faciat vnuſquiſq; quod vult, ſiue bonum, ſiue malum: in tantum autem dedit omnibus poteſtatem, vt vox impia diſputet contra creatorem ſuum.* Et infra; *Vnus eſt Solis calor, & ſecundum eſſentias ſubiacentes, alia ſoluit, alia conſtringit, alia liquefacit, alia indurat. Liquatur enim cera, & induratur lutum, & tamen caloris non eſt diuerſa natura. Sic & bonitas & clementia Dei, vaſa iræ, quæ apta ſunt in interitum, indurat, vaſa autem miſericordiæ, quæ præparauit in gloriam, quæ vocauit, non ſaluat irrationabiliter & abſq; iudicij veritate, ſed cauſis præcedentibus, quia alij non ſuſceperunt filium Dei, alij autem recipere ſua ſponte voluerunt. Hæc autem vaſa miſericordiæ, non ſolum populus gentium eſt, ſed etiam ij, qui ex Iudæis credere voluerunt, & vnus credentiū effectus eſt populus. Ex quo oſtenditur, non gentes eligi, ſed hominū voluntates.*

10. Expende hæc verba Hieronymi, & videbis, quam longè abſint à Caluino. Hieronymus dicit; *Deus æquali ſorte cunctos generauit.* Caluinus contra, lib. 3. Inſt. c. 21. §. 5. *Non enim pari conditione creantur omnes.* Hieron. dicit; *Deus dedit arbitrij libertatem, vt faciat vnuſquiſq; quod vult, ſiue bonum, ſiue malum.* Caluinus contra, lib. 2. Inſt. cap. 2. in titulo, *Hominem arbitrij libertate eſſe ſpoliatum.* Et lib. 3. cap. 23. §. 8. *Non dubitabo igitur ſimpliciter fateri, voluntatem Dei eſſe rerum neceſſitatem: atq; id neceſſario futurum eſſe, quod ille voluerit.* Hieronymus dicit; *Vnus eſt Solis calor, & ſecundum eſſentias ſubiacentes, alia liquefacit, alia indurat. Sic & bonitas Dei, vaſa iræ indurat; & vaſa miſericordiæ*

ſaluat:

ſaluat: non abſq; iudicij veritate, ſed cauſis præcedentibus. Caluinus contra, lib. 3. Inſt. cap. 21. §. 7. *Vbicunq; regnat hoc Dei beneplacitum, nulla in conſiderationem veniunt opera.* Et c. 23. §. 2. *Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum in æternam mortem prædeſtinantur.*

11. Septimo, citas Auguſtinum ſuper Ioannem l. 3. c. 161. *Quare hunc trahat Deus, & illum non trahat, noli velle iudicare, ſi non vis errare.* Et Anſelmum in epiſt. ad Rom. c. 11. *Nulla creatura perſcrutari valet, cur Deus miſereatur potius huic, quam illi.* Et D. Thomam 1. p. q. 23. art. 5. *Quare hos Deus eligat in gloriam, & hos reprobarit, non habet rationem, niſi diuinam voluntatem.*

12. Hic partim erras in citandis authoribus, partim in re ipſa. Citas Auguſtinum l. 3. ſuper Ioannem c. 161. At nullus talis liber, aut caput eſt in Auguſtino. Verba autem à te citata, habentur tract. 26. in Ioannem. Sed facilè te excuſo. Sedes ad negotia Reipublicæ; & Profeſſores Heidelbergenſes, qui hæc teſtimonia in gratiam tui corraſerunt, obiter ſuo munere perfuncti ſunt.

13. In re magis erras. Hoc breuiter tibi explicabo. Quæſtio de cauſa reprobationis poteſt dupliciter inſtitui. Primo abſolutè, vt ſi quæram, quare Deus reprobauit Eſau? Secundo comparatè, vt ſi quæram, Quare Deus potius reprobauit Eſau, quam Iacob, cum vterq; eſſet in eadem maſſa? Igitur authores citati intelligendi ſunt iuxta poſteriorem ſenſum, vt ex verbis illorum patet. De priori ſenſu, de qua noſtra controuerſia eſt, longè aliter ſentiunt, quam Caluinus. Si enim quæram ex Caluino abſolutè & ſimpliciter, Quare Deus reprobauit Eſau? Reſpondebit, *quia ſic illi viſum eſt.* At authores citati reſpondebunt, *quia peccator erat.*

14. Res poteſt explicari exemplo familiari. Sint duo latrones, qui iuſſu Principis detineãtur in carcere. Princeps alteri donet vitam, alterum ad ſupplicium damnet. Si nunc quæras ex Principe, quare hic moritur laqueo? reſpondebit, quia latro eſt. Si vrgeas, quare alteri po-

ri potius das vitam, quam huic, cum vterq; ſit latro? iterum reſpondebit, quia ſic volo. Atque hæc D. Auguſtini, Anſelmi, & D. Thomæ ſententia eſt. At Caluinus, Beza, & ſimiles, ſiue abſolutè, ſiue comparatè cauſam reprobationis inquiras, ad nudum Dei arbitrium confugiunt. Magna igitur inter hos & illos differentia eſt.

15. Octauo, citas Cameracenſem (quem iudicioſum vocas) lib. 1. ſent. q. 12. art 2 vbi ait; *ſecundum Scripturam, etiamſi Deus aliquam creaturam æternaliter puniret, vel affligeret ſine eius peccato, vel purè annihilaret, nullam iniuſtitiam vel crudelitatem ei faceret. Vnde illud Sapientiæ 12. Quis tibi imputabit, ſi perierint nationes, quas tu feciſti? Deus non eſt obligatus legibus creatis, quaſi aliquid prius ſit iuſtum, quam Deus velit illud; cum tamen omnino ſit è conuerſo.*

16. Hic primum miror, te citare Cameracenſem, & vocare hominem *iudicioſum*, cùm certò conſtet, te nunquam vidiſſe aut legiſſe illum authorem. Hoc inde colligo, quia poſt citatum Cameracenſem, citas Petrum de Aliaco, tanquam diſtinctum authorem à Cameracenſi, cum tamen vnus idemque ſit, qui habet duo nomina. Nam idem ille homo, qui dictus eſt Petrus de Aliaco, ſeu Petrus Aliacenſis, fuit Epiſcopus Cameraci in Belgio, & inde ſortitus eſt nomen Cameracenſis. Et tu, Simpliciane, propter hæc duo nomina, putaſti eſſe duos authores. Perinde, ac ſi quis putaret Virgilium & Maronem eſſe duos Poëtas. Sed facilè ignoſco tibi hunc errorem, Non enim Theologus, ſed cauſidicus es; & pro vno coronato, duos libenter accipis.

17. Sed ad rem. Citas pro Caluino Cameracenſem. Tria tibi regero. Primò, Cameracenſis diſputat de poſſibili, non de facto. Diſputat, inquam, quid Deus per abſolutam ſuam potentiam facere poſſet, ſi vellet; non autem, quid reipſa faciat in tempore, aut ab æterno facere decreuerit. At noſtra quæſtio procedit de facto, non de poſsibili. Igitur teſtimonium Cameracenſis non eſt ad rem. Secundo, Cameracenſis agnoſcit abſo-

lutam

lutam Dei potentiam, quam Caluinus impugnat lib. 3. Inſt. c. 23. §. 2. his verbis; *Neq; commentum ingerimus abſolutæ potentiæ, quod ſicut prophanum eſt, ita meritò deteſtabile nobis eſſe debet.* Tertio, Cameracenſis non tanti momenti eſt, vt teneamur illum ſequi præſertim cum Auguſtinus & multi alij contrarium doceant. Sic enim ſcribit Auguſtinus epiſt. 106. ad Paulinum; *Quenquam verò immeritum, & nulli peccato obnoxium, ſi Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur.* Et lib. 3. contra Iulianum c. 28. *Bonus eſt Deus, iuſtus eſt Deus. Poteſt aliquos ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt, non poteſt quenquam ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt.* Et S. Fulgentius l. 1. ad Monimum c. 26. *Notum eſt, iram Dei dici non poſſe, niſi vbi creditur hominis iniquitas præceſſiſſe.* Sanè hæc teſtimonia Auguſtini & Fulgentij, vt tu ipſe vides, omnino euertunt ſententiam Cameracenſis. Cum ergo Auguſtinus & Fulgentius, ſine dubio, maioris ſint authoritatis; quid eſt, quod Cameracenſem nobis obijcis, qui ab Auguſtino & Fulgentio non recedimus?

18. Nono, citas Gregorium Ariminenſem, Petrum de Aliaco, Marſilium ab Ingen, D. Bannes, Franciſcum Maronis. Et ex Gregorio Ariminenſi allegas 6. concluſiones his verbis;

1. *Quod nullus eſt prædeſtinatus propter bonum vſum liberi arbitrij quem Deus præſciuit illum habiturum.*
2. *Nullus eſt prædeſtinatus, quia præſcitus fore finaliter ſine obice habitualis gratiæ.*
3. *Quod, quemcunq; Deus prædeſtinauit, gratis præcisè, & purè miſericorditer prædeſtinauit.*
4. *Quod nullus eſt reprobatus propter malum vſum liberi arbitrij quem Deus præſciuit illum habiturum.*
5. *Quod nullus eſt reprobatus, quia præſcitus fore finaliter cum obice diuinæ gratiæ.*
6. *Quod, quemcunq; Deus reprobauit, ſine quacunq; cauſa in ipſo reprobato, ipſum reprobauit.*

19. Hic iterum dico, quod ante monui, te non legiſſe hos

ſe hos authores. Hoc colligo ex varijs indicijs. Primo, quia Petrum de Aliaco diſtinguis à Cameracenſi, cum ſit idem author. Secundo, quia non citas locum, in quo Ariminenſis habeat ſupradictas concluſiones. Citares autem ſi legiſſes. Tertio, quia reuera Ariminenſis non habet illas 6. concluſiones, ſed tantum priores quinq; Sextam habet Petrus de Aliaco. Quarto, quia nec Gregorij Ariminenſis, nec Petri de Aliaco mentem & doctrinam aſſecutus es. Hoc ſic oſtendo.

20. Varij ſunt effectus prædeſtinationis & reprobationis vt ſupra dixi. Prædeſtinationis quidem, gratia vocationis, iuſtificatio, æterna gloria. Reprobationis autem, permiſſio primi peccati, obduratio, excluſio à gloria, & æterna punitio. Poſſunt igitur dupliciter ſpectari Prædeſtinatio & Reprobatio. 1. quatenus includunt omnes ſuos effectus ſimul ſumptos. 2. quatenus includunt vltimum tantum effectum. Vnde duplex poteſt eſſe quæſtio. Prior an ex parte hominis detur aliqua cauſa prædeſtinationis & reprobationis, quoad omnes effectus ſimul ſumptos. Poſterior, an ex parte hominis detur aliqua cauſa prædeſtinationis & reprobationis, quoad vltimum tantum effectum.

21. Sed, ne oriatur confuſio, faciamus quatuor quęſtiones ex duabus. Prima ſit, an ex parte hominis detur aliqua cauſa prædeſtinationis, quoad omnes effectus ſimul ſumptos? id eſt, An Deus ab æterno decreuerit alicui dare primam gratiam vocationis cum cæteris effectibus, propter præuiſum meritum? Reſpondent omnes Catholici negatiuè. Et ratio euidens eſt, quia nemo poteſt mereri primam gratiam, vt in varijs Concilijs contra Pelagianos definitum eſt.

22. Secunda, an ex parte hominis detur aliqua cauſa reprobationis, quoad omnes effectus ſimul ſumptos? id eſt, An Deus ab æterno voluerit permiſſionem primi peccati cum alijs effectibus, propter præuiſum peccatū? Hoc etiam Catholici negant. Et ratio eſt æquè euidens, quia

quia permiſſio primi peccati, non poteſt habere aliud peccatum præcedens, quod ſit cauſa permiſſionis; alioqui primum peccatum non eſſet primum, quod eſt contra ſuppoſitionem.

23. Iuxta has duas reſponſiones negatiuas intelligendæ ſunt ſupradictæ concluſiones Gregorij Ariminenſis, & Petri de Aliaco. Cum enim dicunt, ex parte hominis nullam eſſe cauſam prædeſtinationis aut reprobationis, loquuntur de prædeſtinatione aut reprobatione, quoad omnes effectus ſimul ſumptos. Hoc patet ex illorum ſcriptis, vbi clarè ſe explicant.

24. Tertia quæſtio eſt, an ex parte hominis detur aliqua cauſa prædeſtinationis quoad gloriam? id eſt, An Deus ab æterno decreuerit alicui dare gloriam ex præuiſis meritis? Aliqui ex Catholicis affirmant; alij negāt, vt ſupra dixi quæſt. 3. Et parum refert, quid hic ſentias; quia in hoc puncto non conſiſtit difficultas, quæ inter nos & Caluinum controuertitur, ſed in ſequenti.

25. Eſt ergo quarta quæſtio, an ex parte hominis detur aliqua cauſa reprobationis, quoad æternam mortem ſeu damnationem? id eſt, An Deus ab æterno prædeſtinauerit homines ad mortem & damnationē propter præuiſum peccatum? Affirmant Catholici. Negat Caluinus. Et hoc eſt punctum difficultatis, de quo agitur. Hic ergo oſtendendum tibi eſt, Gregorium Ariminenſem & Petrum de Aliaco, ſentire cum Caluino; quod ego penitus nego. Tu quidem citaſti concluſiones illorum, ſed ego eas interpretatus ſum, iuxta primam & ſecundam quæſtionem. Quod autem in hac quarta quæſtione nobiſcum ſentiāt contra Caluinum, facilè tibi oſtendam ex verbis Petri Aliacenſis, qui clarè ſe explicat. Sic enim loquitur q. 12. art. 2. circa finem; *Capiendo prædeſtinationem & reprobationem pro tali effectu,* (loquitur de vltimo effectu) *poteſt concedi, quod ipſius eſt aliqua cauſa, ſumendo cauſam largè, prout meritum ſolet dici cauſa præmij vel pœnæ; quia de lege ordinaria, tali merito poſito, ſequitur*

ſequitur tale præmium vel pœna. Vnde ſic loquendo, cuiuslibet reprobationis eſt aliqua cauſa .ſcilicet culpa, &c. Si hæc verba legiſſes, non ita temerè in errorem teipſum præcipitaſſes, aut ab alijs præcipitari paſſus fuiſſes. Et ſi deinceps præcipitium cauere vis, lege D. Thomam in 1. p. q. 23. art. 5. vbi hæc omnia diſertè & copioſè explicat.

26. Hactenus reſpondi ad authores à te citatos prô Caluino. Et vt ſummatim colligam, quæ dicta ſunt, nihil aliud de te poſſum affirmare, quam quod mala fide, negligenter, oſcitanter, & turpiter cauſam Caluiniſtarum propugnaueris. Bellarmini verba, per meram impudentiam, in contrarium ſenſum peruertiſti. Concilij Valentini authoritatem, ex imperitia, cōtra teipſum adduxiſti. Ex Iſidoro & Angelomo quæ nihil ad rem faciunt, attuliſti. Auguſtinum, Hieronymum, Anſelmum, & D. Thomam non intellexiſti. Reliquos nec vidiſti, nec legiſti vnquam. Et quod maxime ridiculum eſt, miſerum Petrum de Aliaco in duos homines partitus es. I nunc, & perſuade vulgo, veritatis ſtudioſum te eſſe. Mihi certè nunquam perſuadebis.

CAPVT XVII.

De Potentia Dei.

DVplex in Deo potentia eſt. Vna, qua perſonæ diuinæ in Deo; altera, qua creaturæ extra Deum producuntur. De poſteriori hic agitur. Et hæc pauca de ea diſputari poſſunt. 1. an in Deo ſit potentia. 2. an potentia Dei diſtinguatur à voluntate Dei. 3. an potentia Dei ſit infinita. 4. an Deus ſit omnipotens. 5. an poſſit efficere, vt præterita non fuerint. 6. an poſsit facere plura, quàm quæ facit. 7. an ea quæ fecit, poſsit facere meliora. In pleriſq; errant Caluiniſtæ, vt videbimus.

I. QVÆSTIO.

An in Deo ſit potentia?

1. DVplex eſt potentia: vna actiua, quæ pertinet ad cauſam efficientem; altera paſsiua, quæ ad materialem. Actiua eſt principium agendi aliquid Paſsiua eſt principiũ patiendi ſeu aliquid in ſe recipiendi. Quæritur, an vtraq; ſit in Deo. Catholici affirmant de actiua; negant de paſsiua. Vorſtius Caluiniſta, qui omnia turbat, etiam paſsiuam in Deo ponit.

2. Prima Concluſio. In Deo non eſt propriè potentia paſsiua. Ratio eſt euidens, quia potentia paſsiua dicit ordinem ad formam aliquam recipiendam, ſiue ſubſtantialem, ſiue accidentalem: Ergo in ijs tantum reperitur, quæ poſſunt aliquam formam, ſeu perfectionem in ſe recipere. At Deus, cum ſit infinitæ perfectionis, vt ſupra probatum eſt, non poteſt formam aliquam ſeu perfectionem vlteriorem in ſe recipere: Ergo in DEO non eſt potentia paſsiua. Quod obijcit Vorſtius, Deum recipere in ſe noua accidentia realia, nempe noua decreta; iam ante refutatum eſt.

3. Dices; Deus producit in ſe Verbum mentis, realiter à ſe diſtinctum: Ergo habet potentiam paſsiuam, qua in ſe recipit Verbum mentis à ſe productum. Reſpondeo. Deus Pater non recipit in ſe Verbum mentis à ſe productum, eo ſenſu, quo intellectus noſter recipit in ſe Verbum mentis; quia in Deo, Verbum mentis nõ eſt accidens, ſed ſubſtantia: nec eſt ſubſtantia imperfecta, quæ in alio recipiatur, ſed perfecta, & per ſe, ac in ſe ſubſiſtens. Quæres; quomodo ergo dicunt Theologi, Patrem producere Verbum *ad intra*, ſi Verbum non recipitur in Patre? Reſpondeo. Hoc ideo dicunt, quia Verbum non eſt alterius, ſed eiuſdem naturæ & eſſentiæ cum Patre. Diſtinguunt enim has duas propoſitiones; *Deus producit Verbum ad intra:* Et, *Deus producit creaturas ad extra.* Volunt hoc dicere, Verbum eſſe eiuſdem naturæ

turæ cum Deo producente; creaturas eſſe diuerſæ naturæ.

4. Secunda Concluſio. In Deo eſt vera & propria potentia actiua. 1. Paralip. 29. 12. *In manu tua virtus & potentia.* Iob. 13. 25. *Contra folium, quod vento rapitur, oſtendis potentiam tuam.* Pſalm. 105. *quis loquetur potentias Domini?* Ratio à poſteriori eſt, quia Deus produxit omnes creaturas: ergo debet habere potentiam, ſeu principiũ actiuum, quo eas produxerit. Dices; Potentia Dei non diſtinguitur reipſa ab eſſentia; ſed tantum ratione, ſeu noſtro concipiendi modo: Ergo in Deo reipſa non eſt potentia, ſed tantum noſtro concipiendi modo. Reſpondeo. Non ſequitur; quia ad rationem potentiæ actiuæ ſufficit, vt ſit actiuum principium producendi aliquid, quod ſit ex natura rei diſtinctum à producente. Hoc autem conuenit potentiæ diuinæ, quia eſt actiuum principium producendi creaturas, quæ ſunt realiter diſtinctæ à Deo producente. Quod autem ſit idem re cum eſſentia, nihil obſtat, quo minus ſit potentia actiua.

5. Sed contra; Potentia actiua debet eſſe principium alicuius actionis à ſe diſtinctę. Cùm enim ſit principium agendi, neceſſario dicit eſſentialem ordinem ad actionem eliciendam. At potẽtia diuina non eſt principium alicuius actionis à ſe diſtinctæ. Nam illa actio, vel eſſet immanens, vel tranſiens. Non 1. quia immanens non diſtinguitur à Deo. Nec 2. quia tranſiens non datur, vt patet ex D. Thoma, qui paſsim docet, non dari actionem mediam inter Creatorem & creaturam, ſed tantum relationem creantis ad rem creatam, & rei creatæ ad Deum creantem.

6. Reſpondeo. Ex mente D. Thomæ neganda eſt maior propoſitio. Non enim neceſſe eſt, vt potentia actiua ſit principium verę actionis, vt patet in productione diuinarum perſonarum, vbi nulla vera actio intercedit; ſed ſatis eſt, vt ſit principium producẽdi aliquid di-

ſtinctum à producente, ſiue illud ſit actio, ſiue terminus, ſiue vtrunque. Iam autem potentia Dei actiua, licet non ſit principium veræ actionis ſecundum D. Thomam; eſt tamen principium creaturarum, quæ immediatè, & ſine vlla actione, à potentia Dei emanant. Vnde D. Thomas ſtatuit hoc diſcrimen inter potentiam diuinam & creatam, quod hæc ſit principium actionis & effectus ſimul; illa verò, ſolius effectus. Nam creaturę nullum poſſunt effectum producere, niſi mediante actione; Deus autem poteſt ſine actione. Vide in 1. p. q. 25. art. 1. ad 3. Ex aliorum ſententia, poteſt etiam negari minor; quia inter Deum & creaturam, agnoſcũt mediam actionem, non quidem immanentem, ſed tranſeuntem, nempe ipſam creationem, quà Deus producit creaturas. De qua agemus in ſequenti capite.

II. QVÆSTIO.

An Potentia Dei diſtinguatur à voluntate Dei?

1. CErtum eſt, potentiam Dei, qua producit creaturas, eſſe idem realiter cum eſſentia Dei, & omnibus diuinis attributis; quia, vt docent Theologi, omnia in diuinis ſunt idem, inter quæ non eſt oppoſitio relatiua. Quæſtio eſt, an potentia ſaltem ratione diſtinguatur à voluntate? id eſt, an voluntas & potentia ſint duo attributa diuina, ratione inter ſe diſtincta, ſicut voluntas & intellectus? Alij affirmant cum Durando; alij negant cum D. Thoma.

2. Prima Concluſio. Potentia Dei non diſtinguitur ab eius voluntate, tanquam attributum ab attributo. Ratio eſt, quia voluntas Dei eſt efficaciſſima: Ergo non indiget potentia executiua à ſe diſtincta, ſed ipſamet exequitur omnia, quæ vult, iuxta illud, Pſal. 113. 11. *Omnia quæcunq; voluit fecit.* Et Epheſ. 1. 11. *Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Et Eſther 13. 9. *Non eſt, qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati.* Et Iſaiæ 46. 10. *Omnis*

nis voluntas mea fiet. Dices; Quando attributa creata diſtinguuntur inter ſe realiter, tunc diuina diſtinguuntur inter ſe ratione: ſed voluntas & potentia executiua diſtinguuntur realiter in creaturis: Ergo in Deo diſtinguuntur ratione. Reſpondeo. Maior vera eſt; quando nihil derogatur diuinæ virtuti aut perfectioni. Multum autem derogaretur, ſi voluntas Dei non eſſet per ſe efficax, ſed indigeret potentia exequente.

3. Secunda Concluſio. Potentia Dei, qua immediatè producit creaturas, eſt voluntas Dei, non quidem ſimpliciter & abſolutè ſumpta; ſed quatenus addit reſpectum & rationem principij, ſeu quatenus efficax eſt ad creaturas producendas. Hæc concluſio eſt explicatio præcedentis. Et prior pars probatur, quia voluntas Dei ſimpliciter & abſolutè ſumpta verſatur circa bonum creatum & increatum: potentia autem executiua ſolum verſatur circa creaturas: Ergo voluntas ſimpliciter ſumpta, latius patet, quàm potentia executiua. Poſterior etiam probatur, quia quidquid Deus extra ſe producit, hoc facit per volitionem efficacem tanquam per potentiam executiuam: Ergo voluntas, quoad illam volitionem, eſt potentia executiua. Dices; Ergo potentia differt ſaltem ratione à voluntate ſimpliciter ſumpta; & ſic incidimus in ſententiam Durandi. Reſpondeo. Differt quidem ratione, non ſicut attributum ab attributo, ſed ſicut includens ab incluſo. Nam potentia includit voluntatem, & præterea rationem principij. At ſecundum Durandum, potentia & voluntas ſunt duo attributa, ſicut intellectus & voluntas, quorum vnum non includit alterum.

III. QVÆSTIO.

An Potentia Dei ſit infinita?

1. NEgat Vorſtius Caluiniſta. Ratio eius eſt, quia potentia Dei non extendit ſe ad impoſſibilia: ergo non eſt infinita. Hoc paradoxon refutatum eſt cap. 5.

 §. 8.

§. 8. Quid boni authores ſentiunt, breuiter explicabo.

2. Prima Concluſio. Actiua Dei potentia infinita eſt. Hoc euidenter ſequitur ex dictis. Nam ſi eſſentia & ſubſtantia eius infinita eſt, quod ſupra oſtendi, neceſſe eſt virtutem & potentiam eius infinitam eſſe. Huc ſpectat illud Pſal. 144.3. *Magnitudinis eius non eſt finis.* Et Baruch. 3.25. *Magnus eſt, & non habet finem.* Idem aliqui confirmant à poſteriori, quia Deus creauit hunc mundum ex nihilo: ad creandum autem requiritur potentia infinita.

3. Secunda Concluſio. Potentia Dei poteſt duobus modis dici infinita. 1. intrinſecè ratione ſuæ entitatis. Hanc infinitatem habet ab eſſentia, vt iam dixi. 2. extrinſecè, ratione obiecti, & actionis tranſeuntis. Ratione obiecti, quia non producit tot effectus, quin poſsit plures producere. Ratione actionis, quia non operatur tàm perfectè, quin poſsit perfectius operari. Itaque ab obiecto dicitur infinita quaſi extenſiuè: ab actione, quaſi intenſiuè. Vide D. Thomam q. 1. de potentia, ar. 2.

4. Dices 1. Id, quod ab alio exceditur, non poteſt eſſe infinitum; alioqui daretur aliquid maius infinito: ſed potentia Dei exceditur ab eius ſcientia; quia Deus plura ſcit, quàm poteſt facere: Scit enim mala, quæ tamen non poteſt facere: Ergo potentia Dei non eſt infinita. Reſpondeo. Potentia Dei ſpectari poteſt dupliciter, vt dixi. Primò, intrinſecè ſecundum ſuam entitatem; & ſic non exceditur à ſcientia. Secundo, extrinſecè quoad obiectum; & ſic vno ſenſu exceditur, altero non item. Exceditur, quoad numerum, quia plura cadunt ſub ſcientiam Dei, quàm ſub potentiam. Non exceditur, quoad proportionem, quia ſicut ſcientia Dei extendit ſe ad omnia ſcibilia, ſic potentia ad omnia poſsibilia.

5. Dices 2. Deus non poteſt producere effectum infinitum: Ergo non habet potentiam infinitam. Non enim aliundè, quàm ex effectu, colligi poteſt, quanta ſit vis & potentia in agente. Reſpondeo. Quanta ſit vis &

poten-

potentia in agente, poteſt cognoſci duobus modis. Primo, ex intrinſeca natura & eſſentia agentis, cui commenſuratur potentia. Sic cognoſcimus potentiam Dei eſſe infinitam; quia eſſentia Dei infinita eſt: potentiam creaturæ finitam eſſe, quia eſſentia illius finita eſt. Secundo, ex effectu. Sic non poſſumus cognoſcere infinitatem potentiæ Dei ex infinitate effectus; quia repugnat effectum Dei ſimpliciter infinitum eſſe. Poſſumus tamen aliunde cognoſcere. 1. quia producit effectum ex nihilo. 2. quia non producit tot effectus, quin poſsit plures producere. 3. quia non facit tàm perfectos, quin poſsit perfectiores efficere.

IV. QVÆSTIO.

An Deus ſit omnipotens?

1. QVidquid dicant Caluiniſtæ. 1. certum eſt, Deum reuera omnipotentem eſſe. Hoc ſalua fide negari non poteſt. Nam in ſymbolo fidei ſic profitemur; *Credo in Deum Patrem omnipotentem*. Et patet ex Scripturis. Gen. 17. 1. *Ego Deus omnipotens*. Et Matth. 19. 26. *Apud Deum omnia poßibilia ſunt.*

2. Secundo certum eſt, Deum ideo dici omnipotentem, quia poteſt facere omnia poſsibilia. Hoc patet ex ipſo nomine omnipotentiæ. Dicitur enim *omnipotentia,* non quaſi omnis potentia, ſed quaſi omniũ poſſibilium potentia. Obijci poteſt illud Auguſtini in Enchiridio c. 96. *Non ob aliud vocatur omnipotens, niſi quoniam, quidquid vult, poteſt.* Reſpondeo. Aliud eſt quærere, quæ ſit ratio omnipotentiæ; aliud verò, quod ſit ſignum omnipotentiæ. Ratio omnipotentiæ in eo cõſiſtit, quod poſsit efficere omnia poſsibilia. Signum autem omnipotentiæ eſt, poſſe facere, quidquid abſolutè velis. Nos ergo aſsignamus rationem omnipotentiæ; D. Auguſtinus, ſignũ. Dices; Multa ſunt poſsibilia, quæ Deus non poteſt facere. Non enim poteſt peccare, mentiri, ambulare, comedere, orare, quæ tamẽ omnia poſsibilia ſunt.

Poſſunt enim fieri ab homine. Hæc obiectio paulo poſt diluetur.

3. Tota difficultas in eo eſt, quid vocemus poſsibile, quid impoſsibile. Nam multa ſunt, quæ Caluiniſtæ dicunt eſſe impoſsibilia; nos autem poſsibilia; vt v.g. idem corpus eſſe ſimul in diuerſis locis: accidentia manere ſine ſubiecto: corpus non occupare locum; & quæ ſimilia ſunt. E contrario, multa apud illos ſunt poſsibilia, quæ nos putamus impoſsibilia; vt v. g. Deum eſſe authorem peccati: peccata manere in homine iuſtificato: hominem formaliter iuſtificari per alienam iuſtitiam. Igitur hoc ſemel explicandum eſt, quid ſit poſsibile, quid impoſsibile; vt inde certo colligamus, quid Deus facere poſsit, quid non poſsit.

4. Prima Concluſio, Poſsibile & impoſsibile dupliciter ſumi poſſunt. 1. comparatè. 2. abſolutè. Illud dicitur poſsibile & impoſsibile comparatè, quod reſpectu huius vel illius potentiæ eſt poſsibile vel impoſsibile; quia ſcilicet ab hac vel illa potentia fieri poteſt, aut fieri non poteſt: quo pacto poſsibile eſt homini ambulare; impoſsibile, volare. Habet enim potentiam ad ambulandum, non ad volandum. Illud dicitur poſsibile vel impoſsibile abſolutè, quod ex natura ſua tale eſt, vt poſſit fieri aut non fieri: quo pacto poſsibile eſt, albedinem videri; impoſsibile, ſonum videri. Nam albedo, naturâ ſuâ talis eſt, vt videri poſsit; ſonus non item.

5. Secunda Concluſio. Deus poteſt illud omne facere, quod ſimpliciter & abſolutè eſt poſsibile; ſeu, quod ſecundum ſe tale eſt, vt fieri poſsit. Hoc facile probatur ex dictis, Duo enim requiruntur, vt quis dicatur poſſe aliquid facere. Vnum ex parte facientis; alterum ex parte obiecti faciendi. Ex parte facientis requiritur, vt habeat potentiam ad faciendum. Ex parte obiecti, vt poſsit fieri; ſeu, vt naturâ ſuâ tale ſit, cui non repugnet fieri. Hinc ſequitur, tunc quippiam non poſſe fieri ab aliquo, quando eſt defectus, vel ex parte facientis,

vel

vel ex parte obiecti, vel ex parte vtriuſque: Tunc autem poſſe fieri, quando nullus eſt defectus. Exemplo rem oſtendam. Homo non poteſt creare Angelum, quia licet Angelus ſit creabilis, ac proinde non ſit defectus ex parte obiecti; tamen homo non habet ſufficientem potentiam ad creandum, & ideo ex parte facientis eſt defectus. Similiter homo non poteſt videre ſonum, quia licet habeat potentiam viſiuam; tamen ſonus non eſt viſibilis. Deniq; lapis non poteſt videre odorem, quia nec ipſe habet potentiam audiendi; nec odor videri poteſt.

6. Ex hoc principio ſic argumentor; Quando nullus eſt defectus, nec ex parte agentis, nec ex parte obiecti; tunc obiectum poteſt fieri ab agente: ſed in propoſito nullus eſt defectus. Non quidem ex parte Dei, quia ipſe eſt omnipotens, & habet potentiam infinitam ac illimitatam. Nec ex parte obiecti, quia vt ſupponimus, obiectum eſt abſolutè poſsibile. Ergo Deus poteſt facere, quidquid abſolutè poſsibile eſt. Et hoc ſenſu debet dici omnipotens. Et confirmatur ex D. Thoma q. 1. de potentia art. 7. quia cùm Deus dicitur omnipotens, aut ideo dicitur, quia poteſt omnia, quæ ſunt poſsibilia creaturæ; aut quia poteſt omnia, quæ ſunt ipſi poſsibilia; aut quia poteſt omnia, quæ ſunt abſolutè poſsibilia. Non primum, quia diuina potentia ad plura ſe extendit, quàm potentia creaturæ, vt patet in creatione & miraculis. Nec ſecundum, quia hoc eſſet idem per idem explicare. Eſſet enim ſenſus, Deum poſſe omnia, quæ poteſt. Deinde ſequeretur, quamlibet rem eſſe omnipotentem; quia quælibet res poteſt, quod poteſt. Reſtat ergo tertium, vt nimirum dicatur omnipotens, quia poteſt omnia, quæ ſunt abſolute poſsibilia; quod nulli alteri conuenit.

7. Tertia Concluſio. Illud eſt abſolutè poſsibile, quod non implicat contradictionem; quòd verò implicat, eſt abſolutè impoſsibile. Hoc lumine naturali eſt

euidens. Nam implicatio contradictionis nihil aliud eſt, quàm repugnantia: ſed quod repugnat fieri, hoc impoſsibile eſt fieri; & quod nòn repugnat, hoc eſt poſsibile. Hinc ſequitur Deum poſſe facere, quidquid non implicat contradictionem; non poſſe, quod implicat. Solùm reſtat inquirendum, quid implicet, quid non implicet. Dico hoc implicare, quod pugnat cum eſſentia rei; vel clarius, quod eſt contra naturam & eſſentiam rei, v. g. implicat Deum mentiri, quia mendacium eſt contra naturam & eſſentiam Dei, cùm Deus per eſſentiam ſit ſuprema veritas. Vnde, ſi Deus mentiretur, eſſet Deus & non Deus, quod implicat: Deus, ex ſuppoſitione: non Deus, quia non eſſet prima veritas.

8. Si ergo ſciremus in particulari, quænam ſit natura & eſſentia cuiuſque rei; ſimul etiam ſciremus, quid implicet, aut non implicet contradictionem. v.g. ſi ſciremus, quæ ſit eſſentia & natura accidentis, ſtatim etiam ſciremus, an ſit contra naturam accidentis, eſſe ſine ſubiecto. Si eſt contra naturam illius, iam implicat, accidens eſſe ſine ſubiecto. Si non eſt, non implicat. Idem de ſimilibus exemplis dicendum eſt.

9. Quarta Concluſio. Vt euidenter ſciamus, Deum aliquid poſſe facere, duo neceſſaria ſunt. Vnum ex parte Dei, vt ſcilicet euidenter ſciamus, Deum eſſe omnipotentem. Alterum ex parte obiecti, vt euidens nobis ſit, in obiecto non eſſe contradictionem, ſeu, non eſſe contra naturam & eſſentiam obiecti. Si vtrunque nobis euidens ſit, etiam euidens eſt, Deum hoc poſſe facere. Quod ſi ſolum credamus, Deum eſſe omnipotentem, & ex parte obiecti non videamus apertam contradictionem; tunc ſolum veriſimile nobis ſit, poſſe à Deo fieri. Hinc ſequitur, quando diſputamus cum Caluiniſtis, qui contendunt probare, hoc vel illud eſſe impoſsibile, & à Deo fieri non poſſe; eos nihil contra nos effecturos, niſi oſtendant apertam repugnantiam in obiecto, v. g. Si non poſſunt Caluiniſtæ oſtendere, eſſe

contra

contra intrinſecam rationem quantitatis, vt idem corpus alicubi exiſtens quantitatiuo modo, alibi ſimul eodem modo ponatur; non poterunt etiam oſtendere, hoc eſſe impoſſibile, ſeu ſimpliciter repugnare, quia à priori nullum aliud principium ſeu caput repugnantiæ excogitari poteſt. Inconuenientia verò, quæ à poſteriori inferri ſolent, facilè à Theologis ſoluuntur.

10. Ex dictis manet ſoluta illa obiectio, qua vrgebatur, Deum non poſſe peccare, mentiri, ambulare; ac proinde non eſſe omnipotentem. Dicendum enim eſt, Deum propterea non poſſe ea facere, quia implicat cõtradictionem, vt ipſe ea faciat; ac proinde non eſt poſſibile, ſed impoſsibile. Eſt quidem poſsibile, vt homo peccet, aut mentiatur; non tamen, vt Deus.

V. QVAESTIO.

An Deus poſſit efficere, vt præterita non fuerint?

1. HÆc quæſtio (ſicut & duæ ſequentes) ex præcedenti reſoluenda eſt; & videndum, an id, quod quæritur, implicet contradictionem, nec ne? Dico breuiter, Deum iam non poſſe facere, vt id, quod reuera fuit, non fuerit. v.g. non poſſe facere, vt Adam, qui reuera peccauit, non peccauerit. Ita D. Thomas 1.p.q.25. art.4. Et ratio eſt, quia implicat contradictionem. Sicut enim implicat, Socratem ſedere & non ſedere; ſic etiam, Socratem ſediſſe & non ſediſſe. Hinc D. Auguſtinus lib.26. contra Fauſtum c.5. *Quiſquis ita dicit, ſi omnipotens eſt Deus, faciat, vt quæ facta ſunt, facta non fuerint; non videt ſe hoc dicere: Si omnipotens eſt faciat, vt ea quæ vera ſunt, eo ipſo, quo vera ſunt falſa ſint.* Et Anſelmus l. 2. Cur Deus homo. cap.12. *Cum Deus facit aliquid, poſtquam factum eſt, iam non poteſt non eſſe factum; ſed ſemper verum eſt, factum eſſe.* Et D. Hieronymus in epiſtola ad Euſtochium, de cuſtodia virginitatis; *Audenter loquar, cùm omnia poſsit Deus, ſuſcitare Virginem non poteſt poſt ruinam.*

2. Idem

2. Idem colligitur ex Apoſtolo, qui ad Hebræos 6. cap. ſic argumentatur; Deus non poteſt mentiri: Ergo quod promiſit & iurauit euenturum, non poteſt non euenire. Hæc conſequentia non valeret, ſi ad præteritum eſſet potentia (vt loquuntur Scholaſtici) quia tunc ſine vllo mendacio poſſet Deus efficere, vt id non eueniret, quod promiſit & iurauit euenturum. efficeret enim, ſe non promiſiſſe & iuraſſe. Supponit ergo Apoſtolus, non dari potentiam ad præteritum. Et ſanè, niſi ita eſſet, multum periclitaretur certitudo reuelationũ & promiſſionum diuinarum, quod nullo modo concedi debet.

3. Dices 1. Deus iam non eſt minus potens, quàm fuerit ab æterno: ſed ab æterno potuit facere, vt Adam non eſſet: ergo iam poteſt facere, vt non fuerit. Reſpõdeo. Non ſequitur. Quamuis enim Deus maneat ſemper æquè potens, nec ex parte illius ſit vllus defectus; tamen ex parte obiecti eſt defectus, quia quod prius erat poſſibile, hoc iam factum eſt impoſſibile.

4. Dices 2. Si Deus non poteſt efficere, vt præterita non fuerint, non poterit etiam efficere, vt futura contingentia non eueniant: ſed hoc eſt falſum: ergo & illud. Probatur ſequela maioris, quia Deus ab æterno ſciuit, quænam contingentia ſint euentura: ſi ergo non poteſt efficere, vt non præſciuerit illa eſſe euentura, non poteſt etiam efficere, vt illa non ſint euentura, alioqui ſcientia Dei eſſet falſa. Reſpondeo. Verum eſt, quod Deus iam nõ poſsit efficere, vt quæ reuera futura ſunt, non eueniant, poſito quod ipſe præuiderit eſſe futura, & ſtatuerit non impedire. Nam alioqui ſequeretur, præſcientiam Dei poſſe falli, ac proinde Deum non eſſe Deum, quod implicat contradictionem. Et hoc ſenſu dicit Auguſtinus lib. 26. contra Fauſtum cap. 4.

Tam non poſſunt futura non fieri, quàm non fuiſſe facta præterita.

VI. QVÆ-

VI. QVAESTIO.

An Deus poſſit facere plura, quàm quæ facit?

1. CAtholici diſtinguunt duplicem Dei potentiam; ordinariam & abſolutam. Docent ergo Deum per ordinariam potẽtiam non plura poſſe facere, quàm quæ facit; per abſolutam poſſe. Caluiniſtæ rident hanc diſtinctionem; aſſerentes Deum non poſſe aliud facere, quàm quod ordinariè facit: & abſolutam potentiam eſſe *prophanum commentum, & execrandam blaſphemiam*. Vide Caluinum lib. 3. Inſt. cap. 23. §. 2. Et lib. 2. cap. 7. §. 5.

2. Prima Concluſio. Deus per potentiam ordinariam non poteſt aliud facere, quàm facit. Ratio eſt, quia ordinaria potentia eſt, quâ poteſt id facere, quod ab æterno decreuit facere: at Deus nec poteſt mutare decretum ſuum, vt ſupra probaui; nec poteſt facere contra decretum ſuum; Ergo non poteſt alia facere, quàm quę decreuit facere.

3. Secunda Concluſio. Deus per abſolutam potentiam poteſt plura facere, quàm facit, aut ab æterno decreuit facere. Ratio eſt, quia abſoluta potentia eſt, qua Deus poteſt facere, quidquid non implicat contradictionem: ſed præter ea, quæ facit Deus, ſunt multa alia, quæ non implicant contradictionem: Ergo præter ea, quæ facit, poteſt multa alia facere. Et confirmatur ex Euangelio. Nam, vt habetur Matt. 3. & Luc. 3. *potens eſt Deus de lapidibus iſtis ſuſcitare filios Abrahæ*; quod tamen non decreuit facere. Item Matth. 26. *potuiſſet Deus exhibere Chriſto duodecim legiones Angelorum*; quod non fecit.

4. Dices; Potentia Dei & decretum Dei ſunt idem realiter: ergo potentia non extendit ſe ad plura, quàm decretũ. Reſpondeo. Ex parte ſuæ entitatis ſunt idem; ſed ex parte obiecti poteſt vnum latius patere, quàm alterum. Sicut ſupra dictum eſt de ſcientia & potentia Dei; quæ quidem ſecundum entitatem ſuam ſunt reipſa idem: Et tamen ſcientia ad plura obiecta extendit ſe, quàm potentia.

VII. QVÆ-

VII. QVAESTIO.

An ea, quæ fecit Deus, poſſit facere meliora?

1. PRima Concluſio. Deus ea, quæ fecit, poteſt facere meliora accidentaliter, non tamen eſſentialiter. Ita D. Thomas q.25. art.6. Prior pars patet; quia poteſt homini aut Angelo dare plura & maiora dona ſupernaturalia, quibus accidentaliter perficiatur. Poſterior probatur, quia eſſentia cuiuſq; rei conſiſtit in indiuiſibili: Ergo nihil poteſt addi vel detrahi.

2. Secunda Concluſio. Sunt tamen quædam creaturæ, quæ in quodam genere non poſſunt fieri meliores; vt humanitas Chriſti, B. Maria Virgo, & viſio beatifica. Ita D. Thomas art. citato ad quartum. Ratio eſt, quia nec humanitas Chriſti poteſt vniri meliori perſonæ, nec B. Virgo poteſt eſſe melioris filij mater; nec viſio beatifica poteſt eſſe circa nobilius obiectum.

CAPVT XVIII.

De Creatione & Gubernatione.

1. ACTVS diuinæ potentiæ generatim ſunt duo, Creatio & gubernatio. Ad gubernationem ſpectant tres actus particulares. Primus eſt conſeruatio rerum, cui opponitur annihilatio. Secundus, Immutatio, qua res perficiuntur. Tertius, cooperatio ſeu concurſus cum cauſis creatis ad agendum. De ſingulis dicam aliquid.

De Creatione.

2. Creatio eſt productio rei ex nihilo: Et dupliciter ſumi poteſt, actiuè & paſſiuè. Quæſtio eſt, quid ſit creatio actiuè, & quid paſsiuè ſumpta? Aliqui putant non eſſe actionem aliquam mediam inter creatorem & creaturam; ſed tantum relationem. Et quidem creationem actiuè ſumptam, eſſe relationem creatoris ad creaturam;

turam; paſſiuè relationem creaturæ ad creatorem. Alij aliter ſentiunt.

3. Prima Concluſio. Creatio actiua, nec eſt formaliter volitio diuina, nec relatio creatoris ad creaturam. Prior pars patet, quia volitio diuina eſt principiũ creationis: non ergo eſt ipſa creatio. Deinde, volitio eſt æterna; creatio temporaria. Poſterior probatur 1. quia ſi creatio formaliter eſſet relatio creatoris ad creaturam, iam creare nihil aliud eſſet formaliter, quàm Deum referri ad creaturas: ſed referri ad creaturas, ſupponit creaturas eſſe: Ergo & creare ſupponit creaturas eſſe. Hoc autem falſum eſt. Ergo & illud. 2. relatio creatoris & relatio creaturæ, ſunt ſimul natura: ſed hæc eſt poſterior creaturâ, quia in illâ fundatur: Ergo & illa eſt poſterior. At creatio actiua eſt prior creaturâ, quia creatura fit per creationem: Ergo creatio actiua non eſt relatio creatoris ad creaturam.

4. Secunda Concluſio. Creatio actiua non eſt mutatio propriè dicta. Ita D. Thomas 1. p. qu. 45. art. 2. & 2. Et probatur, quia ad mutationem propriè dictam requiritur ſubiectum & duo termini. Nam mutatio eſt tranſitus ſubiecti præexiſtentis ab vno termino ad alium: quo pacto generatio eſt tranſitus materiæ ab vna forma ſubſtantiali ad aliam; & alteratio eſt tranſitus hominis aut equi ab vna qualitate ad aliam; & ſic deinceps. At in creatione nullum præexiſtit ſubiectum, cùm creatio ſit productio ex nihilo: Ergo creatio non eſt mutatio propriè dicta.

5. Dices; Si non eſt mutatio, ergo eſt relatio, quod tamen negatum eſt. Sequela patet, quia quando in productione alicuius rei non intercedit mutatio, tunc productio actiua eſt tantum relatio per modum actionis ſignificata, vt docet D. Thomas loco citato. Et patet in productione verbi in diuinis, quæ, propter defectum mutationis, eſt mera relatio Patris producentis ad verbum productum. Reſpondeo, Mutatio ſumitur dupliciter.

citer. Primò, propriè & ſtrictè, vt ſignificat tranſitum ſubiecti ab vno termino ad alium. Secundò, communiter ac generatim, vt ſignificat quamcunq; rei inceptionem aut deſitionem. Quando ergo in productione alicuius rei, nulla planè intercedit mutatio, nec propriè, nec generatim ſumpta; tunc verum eſt, productionem actiuam eſſe tantum relationem per modum actionis ſignificatam. Et ſic fit in productione diuinarum perſonarum; non autem in creatione. Nam in creatione, vt minimum, eſt mutatio generatim ſumpta, nempe inceptio alicuius rei, quæ antea non erat.

6. Tertia Concluſio. Creatio actiuè ſumpta eſt vera actio tranſiens, per quam Deus confert eſſe rebus creatis; & cuius immediatum principium eſt volitio DEI practica. Probatur 1. ex dictis, quia nec eſt volitio diuina, nec relatio, nec mutatio propriè dicta: Ergo debet eſſe vera actio tranſiens. 2. quia Deus, quando creat Angelum, aut animam rationalem, verè ac realiter aliquid agit: Ergo per veram ac realem actionem. 3. quia nomine actionis nihil aliud intelligimus, quàm actualem influxum cauſæ agentis in effectum. Tunc enim dicitur agens agere, quando actu influit in effectum. Ergo vbi datur verus ac realis influxus cauſæ in effectum externum, ibi datur vera ac realis actio tranſiens. At in creatione datur verus ac realis influxus Dei in creaturam: Ergo & vera actio tranſiens. Minor patet, quia ille influxus, qui confertur per creationem, eſt ille idem, qui continuatur per conſeruationem, & ſubtrahitur per annihilationem: Hic autem realis eſt. Hinc ſequitur, ſicut creatio actiua eſt realis influxus, ſeu actiua emanatio aut dependētia creaturæ à creatore quatenus à Deo proficiſcitur; ita creationem paſsiuam, eſſe illam eandem emanationem ſeu dependentiam, quatenus ſe tenet ex parte creaturæ: Et ſicut in illa fundatur relatio creatoris; ita in hac fundari relationem creaturæ. Hæc tamen realis eſt; illa, rationis.

7. Dices

7. Dices 1: Si creatio eſt vera actio tranſiens; ergo debet recipi in aliquo ſubiecto: at nō poteſt recipi, quia in illo priori, quo creatio præcedit creaturam, non datur vllum ſubiectum, in quo recipiatur. Non ergo eſt actio tranſiens. Reſpondeo. Actio duplex eſt. Vna ſubſtantialis, cuius terminus eſt ſubſtantia. Altera accidentalis, cuius terminus eſt accidens. Vtraque eſt quidem prior ſuo termino; ſed ſubſtantialis non requirit ſubiectum inhæſionis, ſicut accidentalis. Creatio autem eſt actio ſubſtantialis. Non ergo indiget ſubiecto. Simile eſt de generatione, tranſſubſtantiatione, & vnione hypoſtatica; quæ ſunt actiones ſubſtantiales. Vbi ergo ſunt eiuſmodi actiones? Sunt extra ſuam cauſam; & in illo inſtanti naturæ, quo intelliguntur eſſe priores ſuis terminis, ſunt quaſi viæ quædam ad ſuos terminos. In illo autem inſtanti temporis, quo ſimul ſunt cum ſuis terminis, concipiuntur eſſe in ſuis terminis, non propriè tanquam in ſubiecto; ſed identicè, vt in re, cum qua idem ſunt.

8. Dices 2. Si Deus producit creaturam mediante vera actione; ergo datur aliquid medium inter creatorem & creaturam, quod eſt abſurdum, quia omne ens reale vel eſt creator vel creatura. Reſpondeo. Creatio eſt aliquid medium inter creatorem & illam creaturā, quę eſt terminus creationis; non autem eſt aliquid medium inter creatorem & creaturam abſolutè; quia & ipſa creatio eſt creatura quædam, licet non ſit diſtincta realiter à ſuo termino, qui producitur.

9. Poterant hic alia quædam diſputari. 1. an ſolus Deus poſsit creare. 2. an ſaltem creatura per modum inſtrumenti poſsit concurrere ad creationem. 3. an ſolæ ſubſtantiæ, an etiam accidentia poſsint creari? Sed hæc paſsim obuia ſunt. Vnum addam, quod ſupra inſinuaui, an Deus dicatur propriè mutari, quando incipit agere aut creare, cùm antea non crearet? Et dico breuiter, non mutari. Nam per creationem nihil aliud fit in

Deo, quàm quod acquirit nouam relationem creantis ad rem creatam. Hæc autem relatio non eſt realis. Non ergo efficit realem mutationem in Deo.

De Conſeruatione & annihilatione.

10. Loquor de conſeruatione in genere cauſæ efficientis, quatenus ſumitur pro actione, qua Deus rem creatam conſeruat; non autem de conſeruatione, quæ in alijs cauſarum generibus fieri poteſt: quo pacto forma dicitur conſeruare materiam, quatenus eam actuat; & viciſſim materia formam, quatenus eam ſuſtentat.

11. Igitur Conſeruatio, vt hic ſumitur, eſt continuata productio, ſeu, eſt eadẽ actio cum productione, quatenus permanet, & non abrumpitur. Deus enim dicitur conſeruare creaturam, quatenus actionem illam continuat, qua creaturam produxerat. Poteſt tamen fieri, vt aliqua res producatur vna actione, & aliâ diſtinctâ conſeruetur. Hoc enim non implicat. Imo ſæpè fit, vt patet in rebus naturalibus. Nam calor producitur calefactione, non tamen conſeruatur calefactione; ſed noua actione, quæ à ſolo Deo proficiſcitur.

12. Conſeruationi opponitur annihilatio, quæ nihil aliud eſt, quam ſubtractio diuini influxus. Quando enim Deus ſubtrahit influxum ſuum, quo conſeruabat creaturam, iam neceſſe eſt illam in nihilum recidere. Vnde patet, annihilationem non fieri per aliquam actionem, ſed potius per ceſſationem ab actione conſeruatiua. Vide D. Thomam in 1.p.q.104.art.3.ad 3.

De Immutatione.

13. Duplex eſt rerum immutatio: Vna ſubſtantialis, quando in materiam introducitur noua forma ſubſtantialis: Altera accidentalis, quando in ſubiectum introducitur nouum accidens, ſiue naturale ſiue ſupernaturale. Prior poteſt fieri vel à ſolo Deo; vel ab agente naturali, concurrente Deo; non tamen ab Angelis. Poſterior,

ſterior, etiam ab Angelis: præſertim, ſi accidens, quod introducitur, non ſit ſupernaturale.

De Concurſu Dei cum cauſis ſecundis.

14. Concurſus Dei cum cauſis ſecundis in genere cauſæ efficientis, tribus modis intelligi & explicari poteſt. Primo, vt Deus ideo dicatur concurrere cum cauſis ſecundis, quia dat illis naturalem vim agendi, & eam conſeruat. Secundo, quia mouet & applicat illas ad agendum; ſicut faber mouet & applicat ſecurim ad ſcindendum. Tertio, quia influit in actionem & effectum illarum. Eſt autem magnum diſcrimen inter hos tres modos. Nam primus nihil aliud tribuit Deo, niſi conſeruationem cauſarum ſecundarum. Secundus, præter conſeruationem, tribuit etiam actionem quandam, qua mouet & applicat cauſas ſecundas ad agendum; ita vt actio illa ſit diſtincta ab actione cauſæ ſecundæ: ſicut actio, qua faber mouet & applicat ſecurim ad agendum, diſtincta eſt ab actione ſecuris, qua ſcindit lignum. Tertius modus, præter conſeruationem, tribuit illi etiam actionem quandam, non tamen diſtinctam ab actione cauſæ ſecundæ, ſed planè eandem; ita vt Deus dicatur concurrere cum cauſa ſecunda, non quia mouet illam ad agendum, ſed quia ſimul cum cauſa ſecunda ad eandem actionem & eundem effectum concurrit.

15. Nunc quæſtio eſt, in quo iſtorum modorũ propriè conſiſtat concurſus Dei? Authores diſcrepant. Durandus putat ſolum primum ſufficere, nec alium admittit. Alij volunt addendum eſſe ſecundum, vt D. Thomas, Capreolus, Ferrarienſis. Alij tertium, non ſecundum, vt pleriq; recentiores. Et hoc probabilius eſt, vt deinceps explicabo. Sit ergo

16. Prima Concluſio. Etſi Deus dederit agentibus creatis vim agendi, eamq; conſeruet; hoc tamen non eſt ſatis ad agendum, ſed prętereà requiritur, vt ad quàmlibet eorum actionem aliquo alio modo immediatè concurrat.

currat. Eſt communis ſententia contra Durandum. Et ratio eſt, quia in cauſis eſſentialiter ſubordinatis, inferior non agit, niſi dependenter à ſuperiore: ſed cauſæ ſecundæ ſunt eſſentialiter Deo ſubordinatæ: Ergo non poſſunt agere, niſi dependenter à Deo: Ergo Deus debet cum illis ad agendum concurrere. Et confirmatur, quia omnis creatura, non ſolum in eſſe, ſed etiam in fieri, eſt ens per participationem: Ergo vtroq; modo pendet ab ente per eſſentiam, quod eſt Deus. At omnis actio cauſæ ſecundæ, eſt creatura in fieri: Ergo pendet à Deo: Ergo, vt fiat, neceſſe eſt Deum concurrere. Vide plura apud Fonſecam lib.5. Metaphy. cap.2. quæſt.9.

17. Secunda Concluſio. Concurſus Dei cum cauſis ſecundis non conſiſtit in eo, quod Deus moueat & applicet cauſam ſecundam ad agendum, idq; per actionem quandam diſtinctam & præuiam. Probatur 1. quia quando ignis proximus eſt materiæ combuſtibili, non opus eſt, vt excitetur aliqua actione præuia ad calefaciendum; & tamen opus eſt, vt Deus concurrat cum igne ad calefaciendum: Ergo concurſus Dei non conſiſtit in actione illa præuia. 2. quia illa motio præuia vel requiritur in omnibus noſtris actionibus, vel in aliquibus tantum. Si in omnibus; ergo Deus mouet & excitat nos ad actiones malas, quod eſt falſum. Si in aliquibus tantum, ergo poſſumus aliquid agere ſine concurſu Dei, quod etiam falſum eſt.

18. Dices 1. Cauſa ſecunda non agit, niſi mota à cauſa prima, vt eſt axioma Philoſophorum. Hinc Ariſtoteles docet, proprium eſſe primi motoris, mouere non motum. Ergo cauſæ ſecundæ non mouent, niſi prius motæ. Reſpondeo. Senſus Ariſtotelis eſt, proprium eſſe primi motoris, agere independenter ab altiori cauſa: Eodem modo intelligendum eſt, cauſam ſecūdam non mouere, niſi motam, id eſt, non agere, niſi dependenter à prima cauſa.

19. Dices; 2. Deus non ſolum eſt prima cauſa in eſſendo,

ſendo, ſed etiam in agendo: Ergo prius naturâ agit, quam cauſæ ſecundæ: ſed non poteſt prius naturâ agere, niſi mouendo cauſas ſecundas ad agendū. Reſpondeo. Deus eſt prima cauſa in agendo, non quia prius agit, ſed quia nullam habet cauſam ſuperiorem, à qua in agendo dependeat. Quando ergo agit cum cauſis ſecundis, non prius agit, quam cauſæ ſecundæ, ſed ſimul, & per eandem numero actionem, vt iam dicemus.

20. Tertia Concluſio. Deus ideo dicitur communi & generali concurſu cum cauſis ſecundis ad agendum concurrere, quia Deus & cauſa ſecunda agunt per eandem numero actionem, per quam immediatè eundem effectum attingunt; ita vt quælibet actio cauſæ ſecundæ, non ſolum à cauſa ſecunda, ſed etiam à cauſa prima ſimul proficiſcatur. Sequitur ex dictis, quia non poteſt concurſus diuinus alio modo explicari. Atq; hinc patet diſcrimen inter noſtram & aliorum ſententiam. Nam alij, excepto Durando, volunt concurſum Dei eſſe influxum Dei in cauſam ſecundam; nos contra, eſſe influxum Dei, non in cauſam ſecundam, ſed in actionem & effectum cauſæ ſecundæ. Deinde, illi volūt, concurſum Dei eſſe priorem actione cauſæ ſecundæ, quia per illum concurſum mouetur & applicatur cauſa ſecunda ad agendum. Nos dicimus, concurſum Dei & cauſæ ſecundæ eſſe ſimul, quia eſt vnica numero actio, quæ à duabus cauſis immediatè procedit. Neq; Deus prius naturâ agit, quam cauſa ſecunda, ſed ſimul. Ratio eſt, quia quando duo à ſe mutuo dependent, tunc alterum non eſt altero prius, vt patet in duobus correlatiuis: ſed cōcurſus Dei & concurſus cauſæ ſecundæ à ſe mutuo dependent, quia alter ſine altero nihil poteſt efficere: Ergo alter non eſt altero prior.

21. Dices; 1. Vna numero actio non poteſt immediatè prouenire à duobus agentibus. Reſpondeo. Non poteſt, quando agentia non ſunt ſubordinata; poteſt, quando ſunt ſubordinata. Dices 2. Si vnica eſt actio,

qua Deus & cauſa ſecunda agunt; ergo non ſunt duo concurſus, quorum alter ſit Dei, alter cauſæ ſecundæ. Vel ſi ſunt duo concurſus, erunt etiam duæ actiones. Reſpondeo. Eſt vna actio, quæ procedit à duabus cauſis concurrentibus: Et quidem, quatenus procedit à Deo, dicitur concurſus Dei; quatenus à cauſa ſecunda, concurſus cauſæ ſecundæ. Itaq; ſecundum rem, vnus concurſus eſt, ſicut vna actio; ſecundum denominationem, duo concurſus, quia duæ cauſæ concurrentes.

FINIS.

Laus Deo, B. Virgini, & alijs Cœlitibus.

Digitized by Google

[illegible] by Google

9-3-3